

BOSTON COLLEGE LIBRARY
CHESTNUT HILL, MASS.

GIORGIO FANO

LA FILOSOFIA
DEL CROCE

SAGGI

*di critica e primi lineamenti di un
sistema dialettico dello spirito*



614
C74
3

Prima edizione

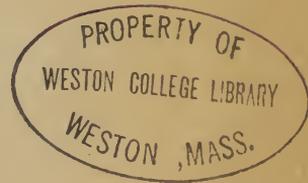
Proprietà letteraria riservata - Istituto Editoriale
Italiano - Milano, Via Piolti de Bianchi, 10
Stampato in Italia - Printed in Italy

GIORGIO FANO

LA FILOSOFIA
DEL CROCE

SAGGI

*di critica e primi lineamenti di un
sistema dialettico dello spirito*



B
3614
.C74
F3

433656

APR -1 '70

BOSTON COLLEGE LIBRARY
CHESTNUT HILL, MASS.

~~25182~~

Alla memoria di

Giuseppe Lombardo Radice

amico e compagno di lavoro

indimenticabile

Intendere il predecessore e progredire oltre di lui non sono due stadi distinti, ma uno stadio solo, non due ma un unico processo.

Croce (Contributo alla critica di me stesso).

AVVERTENZA. — In un libretto intitolato *Il sistema dialettico dello spirito*, pubblicato a Roma nel 1937, a uso dei miei alunni del Magistero, avevo premesso la seguente avvertenza:

« Ho dato un primo cenno di questo sistema, limitatamente alla dialettica del concetto estetico, fino dal 1911,¹ e nel 1928 e '29 ho pubblicato un abbozzo dei momenti teoretici inferiori al giudizio storico.²

« Avrei voluto dare ora, dopo quasi un trentennio di meditazione e di studio, uno svolgimento completo e particolareggiato del mio pensiero, ma la cosa non è stata possibile per ragioni pratiche ed editoriali.

« Che in queste paginette si possa trovare (come io m'illudo) lo spunto di una nuova Estetica e Analitica, di una Filosofia della storia e della religione, è invero una pretesa che sembrerà azzardata non solo al lettore disattento ma fors'anche a quel lettore ideale che vivrà dopo di noi, e al quale il filosofo "cupido di morire" non può pensarè senza nostalgia. Ma per questo lontano lettore lascerò qualche miglior documento. »

Col presente studio mantengo in parte l'impegno allora preso e mi auguro di poterlo mantenere in seguito piú pienamente.

G. F.

1) In uno studio sul Croce nella raccolta « *l'Anima* », diretta da G. Amendola e G. Papini.

2) In uno studio sullo stesso autore nel « *Giornale Critico della Filosofia Italiana* ».

INDICE *e* SOMMARIO

PARTE PRIMA

I PROBLEMI DELLA LOGICA FILOSOFICA E DELL'ISTORICA

Capitolo Primo

LA DIALETTICA DELLE DETERMINAZIONI SPIRITUALI

- I. *Il punto di partenza della nostra critica* pag. 23
1. Necessaria sistematicità del pensiero filosofico. - 2. Gli errori del filosofo non sono fortuiti ma costituiscono un errore solo. - 3. L'errore fondamentale del C. consiste nel suo modo di concepire le distinzioni. - 4. Occorre salvare la ricchezza e varietà dei problemi critici e insieme l'assoluta unità del processo spirituale.
- II. *Il nesso dei concetti distinti* pag. 26
5. Linee schematiche della filosofia dello spirito.
- III. *Mancata universalità dei concetti distinti* pag. 28
6. L'intuizione pura contraddice all'universalità del predicato logico, e la pura economicità a quella del predicato morale.
- IV. *Mancata concretezza dei concetti puri* pag. 31
7. I concetti puri del C. non corrispondono alla realtà storica. - 8. Affinché i momenti ideali corrispondano alla realtà occorre concepirli dialetticamente. - 9. L'intuizione non è che un aspetto del pensiero concreto, ma ciò non autorizza a confondere il predicato estetico con quello logico.
- V. *Difficoltà e incertezze nel concetto di unità-distinzione* pag. 35
10. L'unità e le distinzioni, legittime in un sistema dialettico, restano ingiustificate nella filosofia del C. - 11. In che senso il predicato logico è presente nell'opera di poesia? - 12. E quello pratico nell'opera teorica? - 13. In che senso la prosa è poesia? - 14. Non esiste un'opera d'arte in sé, ma ogni opera diventa artistica se come tale la consideriamo. - 15. Legittime sono le distinzioni dialettiche e non quelle ontologiche.

VI	<i>I concetti distinti e la teoria dell'errore</i>	<i>pag.</i>	40
	16. L'errore teoretico non può essere in sé atto economico perché dove il pensiero fallisce, fallisce anche il volere. - 17. Il male morale è sempre anche male economico. - 18. Ciò che chiamiamo male o errore è la disgregazione analitica di una sintesi che vagheggiamo. - 19. Lo spirito non passa da una categoria all'altra ma è sempre tutto presente a sé stesso.		
VII.	<i>L'autonomia dei concetti distinti e la trascendenza dei fatti sui valori</i>	<i>pag.</i>	44
	20. Non pluralità di atti ma di valori. - 21. Superstite dualismo fra essere e pensiero. - 22. La dialettica dei gradi distinti non è vera dialettica.		
VIII.	<i>Concetti distinti e concetti opposti</i>	<i>pag.</i>	47
	23. Falsa distinzione fra distinti e opposti. - 24. Genesi della teoria dei gradi.		
IX.	<i>Mancata deduzione delle categorie</i>	<i>pag.</i>	49
	25. Soltanto in un sistema dialettico è possibile una deduzione delle categorie. - 26. Se il contenuto dell'atto vien considerato come precedente cronologico si cade in un regresso infinito. - 27. Arbitraria sistemazione dei concetti distinti.		

Capitolo Secondo

L'IDENTIFICAZIONE ADIALETTICA DI FILOSOFIA E STORIA E LA MANCATA UNIFICAZIONE DI PENSIERO E AZIONE

I.	<i>La relazione fra il concetto trascendentale e il giudizio storico, e quella fra teoria e pratica</i>	<i>pag.</i>	54
	28. Genesi delle identificazioni adialettiche. - 29. Ragioni che hanno portato alla falsa identificazione di filosofia e storia. - 30. Le stesse ragioni valgono per la identificazione di teoria e pratica, ma il C. le rifiuta. - 31. L'unità dialettica di pensiero e azione non significa confusione dei due valori. - 32. L'intuizione concreta e la categoria astratta sono momenti del giudizio storico.		
II.	<i>La storia come momento della filosofia e la filosofia come sintesi di teoria e pratica</i>	<i>pag.</i>	61
	33. Superamento dello storicismo. - 34. Pensiero e azione, momenti dialettici dell'autocoscienza. - 35. L'antinomia del		

giudizio storico. - 36. Astrattezza della teoria pura. - 37. La reciproca implicazione non risolve l'antitesi.

Capitolo Terzo

LA POLEMICA CONTRO IL « PROBLEMA UNICO » E LA SUPERSTITUTE TRASCENDENZA NELLA FILOSOFIA DELLO SPIRITO

- I. *I vari motivi della polemica pag.* 69
38. Negazione della filosofia come problema massimo. - 39. Negazione della storia della civiltà. - 40. Significato equivoco del « Problema generale ». - 41. Negazione storicistica della filosofia. - 42. Lo storicismo conseguente deve negare l'assolutezza delle categorie. - 43. La negazione della filosofia nell'attualismo.
- II. *Il nesso circolare e il sistema dialettico pag.* 77
44. Le categorie sono momenti analitici dell'unico concetto. - 45. Il C. riconosce, suo malgrado, che il problema filosofico è unico. - 46. Lo « Spirito » nella concezione del C. è un concetto generico e astratto.
- III. *La gerarchia dei valori e la sintesi a priori logica pag.* 84
47. Il primato della sintesi sui suoi momenti. - 48. L'assoluto primato del pensiero. - 49. Inattualità dei concetti distinti. - 50. Ammettendo altre attività accanto al Pensiero si cade nel realismo. - 51. Se il Pensiero non fosse tutto il reale, essere e pensiero non coinciderebbero... - 52. ... e il concetto diventerebbe un'accidentale modificazione del reale preesistente. - 53. Sistematicità della storiografia filosofica e asistematicità di quella artistica.
- IV. *Il primato della storia etico-politica pag.* 95
54. L'unica storia concreta è quella dell'universale. - 55. Il C. riconosce di fatto il primato della storia etico-politica. - 56. La storia etico-politica è la storia dello spirito in tutte le sue forme.
- V. *Il dilemma fra il progresso infinito e la fine della storia pag.* 101
57. Come evitare il dilemma. - 58. Esempio dal sistema dialettico. - 59. Il dilemma sorge dalla contaminazione storicistica dell'Assoluto. - 60. Errori che derivano dalla identificazione adialettica di storia e filosofia. - 61. Il torto e il diritto del panlogismo. - 62. Ricapitolazione della parte prima

PARTE SECONDA

I PROBLEMI DELL' ESTETICA

LA COSCIENZA SENSIBILE E LA CERTEZZA FILOLOGICA COME MOMENTI DELLA SINTESI ARTISTICA

- I. *Il valore positivo della coscienza sensibile e il suo disconoscimento da parte del Croce pag.* 113
63. Le astratte negazioni e identificazioni, caratteristiche del moderno idealismo italiano. - 64. La negazione crociana della coscienza sensibile. - 65. Le stesse ragioni dovrebbero portare alla negazione dell'intuizione. - 66. L'identificazione del sentire con l'intuire. - 67. Sensazione e percezione. - 68. La sensazione è atto pratico? - 69. L'*ignava ratio* delle spiegazioni prammatistiche. - 70. L'economicità non è carattere peculiare del sentire. - 71. La sensazione non è il sentimento.
- II. *La contraddizione della coscienza sensibile e l'affermazione della memoria pura pag.* 126
72. Carattere teoretico della sensazione. - 73. Definizione del sentire puro.
- III. *L'antitesi della sensazione: la memoria pura pag.* 128
74. Deduzione della memoria pura. - 75. La memoria trasforma le sensazioni in immagini. - 76. Anche per Kant la memoria è un atto trascendentale. - 77. La memoria come categoria della filologia pura. - 78. Il carattere scientifico della filologia. - 79. L'antitesi ha il suo presupposto fuori di sé, la sintesi l'ha in sé. - 80. La contraddizione della memoria pura. - 81. Falsa identificazione del giudizio percettivo col giudizio storico. - 82. La teoria prammatistica della cronaca. - 83. Suo carattere realistico. - 84. Sua parziale verità. - 85. Illegittima distinzione di attività pure e di attività spurie. - 86. Inconsequente riconoscimento dell'universale filologico.
- IV. *La cronaca e la mentalità mitologica pag.* 146
87. Il mitologismo assume la conoscenza cronicistica come sapere assoluto. - 88. E considera perciò il principio d'autorità come ultima istanza dottrinale. - 89. Il misticismo assume la percezione immediata come sapere assoluto. - 90. La di-

	retta visione dell'assoluto presupposto della mentalità pre-ellenica.	
V.	<i>Storia e Cronaca</i> pag. 149	
	91. La documentazione è inessenziale alla storia? - 92. Primato della storia sulla filologia... - 93. ...ma anteriorità della filologia rispetto alla storia.	
VI.	<i>I precedenti dell'iniziativa estetica</i> pag. 153	
	94. La sensibilità e non l'atto economico. - 95. La conoscenza filologica e non il giudizio storico.	
VII.	<i>Le antinomie della coscienza estetica</i> pag. 158	
	96. Erudizione senza gusto, e buon gusto senza preparazione filologica. - 97. Il significato filosofico del classicismo e del romanticismo. - 98. Il classicismo, come difetto, equivale al filologismo. - 99. Il romanticismo, come difetto, equivale all'edonismo.	
VIII.	<i>Il carattere lirico e il carattere epico dell'arte</i> pag. 166	
	100. Il valore lirico si riferisce alla soggettività del sentire, il valore epico all'oggettività della memoria. - 101. Il C. confonde la sintesi con uno dei suoi momenti. - 102. Origine di tale errore.	
IX.	<i>Il concetto filologico e il concetto estetico del linguaggio</i> pag. 171	
	103. La parola come segno convenzionale. - 104. Il linguaggio inadeguato all'espressione. - 105. Linguaggio e scrittura. - 106. Il concetto estetico del linguaggio. - 107. Teorie intorno all'origine del linguaggio.	
X.	<i>Nota sulla critica d'arte</i> pag. 180	
	108. Distinzione fra la perfezione e la genialità. - 109. La critica del De Sanctis e quella del Croce.	
XI.	<i>La contraddizione dell'intuizione pura</i> pag. 184	
	110. L'intuizione è conoscenza individuale. La modificazione posteriore della definizione resta puramente verbale. - 111. L'individualità della sensazione è priva di dimensione, quella dell'intuizione è priva di concetto - 112. L'intuizione individuale è comunicabile. - 113. L'intuizione pura è inintuibile... - 114. ...e postula quella identità che essa nega. - 115. Ricapitolazione della parte seconda. - 116. Negatività della critica attualistica.	

PARTE TERZA

I PROBLEMI DELL'ANALITICA

Capitolo Primo

LA GNOSEOLOGIA DELLE SCIENZE

- I. *Affermazione del concetto astratto come condizione trascendentale di ogni conoscenza* pag. 197
117. Il concetto astratto come antitesi dell'intuizione. -
118. L'immediatezza dell'intuizione è una supposizione metafisica. - 119. Problemi estetici particolari che sorgono dall'inopia dell'intuizione pura. - 120. Teoreticità del concetto astratto. - 121. L'intuizione e il principio degli indiscernibili. - 122. La deduzione trascendentale del principio d'identità.
- II. *La sintesi a priori matematica* pag. 204
123. La definizione matematica. - 124. I giudizi matematici sono analitici. - 125. Ogni giudizio è analitico o sintetico secondo il punto di vista da cui lo si considera. - 126. L'identità non è data immediatamente ma è posta dal pensiero. - 127. In che senso si possa parlare di una sintesi a priori matematica. - 128. Il concetto matematico presuppone l'intuizione come l'antitesi presuppone la tesi.
- III. *L'intuizione e il concetto astratto come momenti del concetto empirico* pag. 208
129. Definizione della legge sperimentale. - 130. Categoricità del concetto empirico. - 131. Le determinazioni concettuali sono contraddittorie *in sé* ma non *per sé*. - 132. Dall'intuizione e dal concetto astratto si deriva un criterio negativo e un criterio positivo per giudicare la ricerca sperimentale. - 133. Conversione dei momenti opposti costitutivi del concetto empirico. - 134. Falsa antitesi fra concetto astratto e concetto empirico. - 135. Difficoltà dell'analitica kantiana e modo di risolverle.
- IV. *La dottrina dei pseudo-concetti* pag. 217
136. L'analitica del Croce. - 137. Parziale motivo di vero: la critica dell'astrattezza intellettuale. - 138. Ogni giudizio storico implica dei concetti empirici. - 139. Secondo la dottrina prammatica la coerenza logica sarebbe una questione di comodo. - 140. Inettitudine storica della gnoseologia pram-

matistica. - 141. Il valore teorico delle scoperte fisiche non consiste nella storicità. - 142. Il C. dovrebbe logicamente negare la fisica e la matematica.

V. *Delle teorie prammatistiche in generale* pag. 226

143. Carattere prekantiano del prammatismo. - 144. Significati diversi della « funzione economica ». - 145. Presupposto realistico del prammatismo. - 146. Prammatismo e terminismo scolastico. - 147. Il carattere economico e la finalità. - 148. Le percezioni impercettibili del Bergson. - 149. Ingenuità acritiche. - 150. Origine humana del prammatismo. - 151. Il presupposto che la connessione fra i fenomeni debba esser data. - 152. Il pensiero come illegittima modificazione del reale. - 153. Le intuizioni alogiche sono astrazioni più povere dei concetti intellettuali. - 154. La supposizione metafisica delle « sensazioni pure ». - 155. Il dogmatismo disilluso dei prammatisti.

VI. *Considerazioni storiche* pag. 241

156. Corrispondenza fra lo svolgimento storico e quello dialettico. - 157. Decisiva influenza della matematica sul razionalismo greco. - 158. La negazione dell'individualità caratteristica del razionalismo. - 159. L'identificazione razionalistica e quella idealistica di essere e pensiero. - 160. L'indistinzione razionalistica fra ragione logica e causa empirica. - 161. Il razionalismo come errore eterno. - 162. La gnoseologia prammatistica è incapace di valutare storicamente il razionalismo, l'empirismo e il criticismo. - 163. Incertezza kantiana intorno alle intuizioni alogiche. - 164. Il circolo vizioso fra l'universalità del principio di causa e quella della scienza.

Capitolo Secondo

DALL'ANALITICA ALL'ISTORICA

I. *L'antitesi dell'esperienza: il concetto trascendentale* . pag. 253

165. Disconoscimento del valore autonomo del concetto trascendentale. - 166. Il concetto puro, antitesi del concetto empirico. - 167. L'indagine trascendentale, momento necessario di ogni filosofia. - 168. Il concetto puro distinto da quello metafisico. - 169. Il criticismo assume il concetto puro come somma conoscenza.

II. *Il giudizio storico* pag. 257

170. La contraddizione del concetto puro. - 171. La materia

della storia sono i fatti e non le immagini. - 172. Dal concetto puro e dal concetto empirico derivano due pregi e due difetti della ricerca storica. - 173. L'itinerario della mente. - 174. L'identificazione di storia e filosofia. - 175. Ricapitolazione della parte terza.

PARTE QUARTA

I PROBLEMI DELLA PRATICA

Capitolo Primo

L'ATTIVITÀ PRATICA IN GENERALE

- I. *La deduzione del valore pratico come distinto da quello teoretico* pag. 269
 176. Mancata deduzione della forma pratica nella filosofia del C. - 177. Il C. si propone di dimostrare la semplice distinzione di teoria e pratica, e ne dimostra invece l'opposizione. - 178. Il vero argomento ontologico è il cogito cartesiano, e la verità del cogito è la dialettica.
- II. *La relazione dialettica fra volontà e conoscenza* . . . pag. 274
 179. *Phaenomena e noumena*. - 180. L'opposizione inconciliata di volontà e conoscenza nello Schopenhauer. - 181. Se la volontà pura viene considerata come l'essere del reale, la conoscenza si configura come non essere, e viceversa.
- III. *Necessità e libertà* pag. 276
 182. L'antinomia libertà-necessità non costituisce la dialettica dell'attività pratica, bensì quella dello spirito assoluto. - 183. Ciò che è confermato dall'antitesi fra misticismo e materialismo, e dalla loro sintesi nel concetto speculativo. - 184. La logica speculativa contiene in sé la filosofia della pratica. - 185. Ricapitolazione del capitolo primo.

Capitolo Secondo

L'ECONOMIA E I SUOI MOMENTI ANALITICI

- I. *L'istinto violento* pag. 280
 186. I bisogni e gli appetiti come precedenti dell'azione. - 187. Modo tenuto dal C. per negare il valore positivo dell'istinto. - 188. Definizione dell'istinto.
- II. *L'abito volitivo o il costume* pag. 284

189. Definizione dell'abito volitivo. - 190. Nell'atteggiamento magico il desiderio puro si sostituisce all'azione. - 191. L'azione economica come sintesi della violenza impulsiva e della finalità costumata.

- III. *La pura economicità e la sua contraddizione* pag. 288
 192. L'azione economica non è autonoma. - 193. L'economicità pura è mezzo senza scopo. - 194. Il mezzo di cui ci serviamo non si può identificare con la situazione di fatto. - 195. L'agire di chi tende al proprio benessere personale supera la pura economicità. - 196. L'oggetto della volontà non è mai puramente individuale. - 197. Ricapitolazione del capitolo secondo.

Capitolo Terzo

L'AZIONE ETICO POLITICA E I SUOI MOMENTI

- I. *Il diritto* pag. 294
 198. L'antitesi della volontà economica. - 199. La dialettica positiva e la Provvidenza. - 200. Il « patto sociale » sorge necessariamente dalla contraddizione del volere economico. - 201. Il conflitto fra la volontà economica e quella giuridica e il significato della coercizione. - 202. Il carattere coattivo è essenziale alla legge giuridica.
- II. *La dottrina crociana delle pseudo-volizioni* pag. 300
 203. Legge e volontà giuridica secondo il C. - 204. La contraddizione dialettica del momento giuridico affermata ma non riconosciuta. - 205. Il diritto ha carattere universale oppure è una formazione contingente? - 206. Il criterio della legge è l'equità e non l'utilità economica. - 207. La volizione giuridica è astratta per sé ma non in sé. - 208. La volontà giuridica deve prescindere dall'interesse individuale. - 209. Il C. afferma e smentisce l'identità fra economia e diritto. - 210. Conclusioni critiche. - 211. I caratteri essenziali del diritto.
- III. *La carità* pag. 312
 212. La contraddizione del concetto giuridico. - 213. La carità come sintesi della volontà individuale e dell'equità giuridica. - 214. I due opposti pregi e difetti della volontà morale. - 215. La negazione adialettica della carità. - 216. La carità è un momento essenziale di ogni volizione. - 217. Corrispondenza fra la solidarietà delle rappresentazioni nella legge scientifica e la solidarietà degli interessi nella carità. - 218. L'identificazione adialettica di giustizia e carità.
- IV. *L'imperativo ideale* pag. 318
 219. L'inopia della carità. - 220. Imperativi categorici e imperativi ipotetici. - 221. La fede nell'ideale. - 222. Identifi-

cazione astratta del dovere, della virtù e dell'ideale, e abbassamento di questi principi a classificazioni empiriche. - 223. Il conflitto fra la giustizia e la carità, e quello fra la carità e l'ideale.

V. *La Politica* pag. 323

224. Inattualità del puro ideale. - 225. Definizione dell'azione politica. - 226. Uomo politico è colui che realizza i fini immanenti della storia. - 227. L'essenza e l'apparenza della politica. - 228. La dottrina politica del C. - 229. Quale è la ragione per cui le azioni politiche si giudicano con diverso criterio da quelle private? - 230. L'azione politica ha la sua morale in sé. - 231. I precetti morali basati su un contenuto determinato sono o tautologici o falsi. - 232. L'inefficienza del diritto internazionale e il malcostume politico. - 233. Esigenza di un diritto internazionale armato. - 234. La « politica estera » rappresenta il momento economico della politica. - 235. L'azione politica oltrepassa sempre la sfera economica. - 236. Considerando la politica come unità di forza e consenso, il C. ne smentisce il carattere economico. - 237. Il diritto come momento essenziale dell'azione politica. - 238. La teoria egualitaria esprime l'esigenza di un governo basato sulla legalità e non sull'arbitrio. - 239. L'indifferenza teorica delle ideologie politiche. - 240. L'ingentilimento degli animi può influire da sé sui metodi della politica internazionale? - 241. Impotenza della coscienza morale disarmata. - 242. La coscienza della comune umanità deve diventare una coscienza armata. - 243. Divergenze principali fra la teoria politica del C. e la nostra. - 244. Quella che il C. chiama azione etico-politica non è azione morale, ma politica. - 245. Accordo della nostra definizione della politica con la concezione crociana del liberalismo. - 246. Ricapitolazione del capitolo terzo.

Capitolo Quarto

L'ITINERARIO DELLA MENTE E L'ITINERARIO DELLA VOLONTÀ

247. La corrispondenza fra Teoria e Pratica. - 248. Ragione logica di tale corrispondenza. - 249. Discordanze fra teoria e pratica nella filosofia del C. - 250. La religione e la filosofia come superamento pratico e teorico dell'antitesi fra volontà e conoscenza.

Capitolo Quinto

CONCLUSIONE DEL NOSTRO LAVORO pag. 362

Indice dei nomi pag. 373

PARTE PRIMA

I PROBLEMI DELLA LOGICA
FILOSOFICA E DELL'ISTORICA

LA DIALETTICA DELLE DETERMINAZIONI SPIRITUALI

CAPITOLO PRIMO

1. *Il punto di partenza della nostra critica.* Il pensiero d'un filosofo non è una serie di opinioni, atteggiamenti e sentenze che si possano separare l'una dall'altra, ma una concezione organica o, come si dice, sistematica, in cui tutte le parti sono connesse fra loro. Tutta la dottrina d'un filosofo si deve poter esprimere (come, secondo un antico aneddoto, si può per la dottrina religiosa) in una proposizione sola.

¹
Necessaria sistematicità del pensiero filosofico.

Questo che a noi sembra un pregio (paragonabile alla divina semplicità dell'arte classica) ad altri sembra un difetto ed una pedanteria. « Vi furono e vi sono filosofie i cui massicci volumi possono ben essere ridotti senza sostanziali mutilazioni ad un principio solo » — scrive M. Fraenkel, — e considera come un merito della filosofia crociana, se qui, secondo il suo parere, le cose stanno altrimenti e se quest'opera può venir definita un'« Accademia delle Scienze ».¹

1) Alexander M. Fraenkel - *La filosofia del Croce*, articolo delle « Basler Nachrichten », 22 dic. 1932, riportato nel vol. *L'Opera filosofica storica e letteraria di B. C.*, (Laterza, 1942).

Giustamente il Borchardt¹ nota che il Croce ha dominato con la sua personalità la cultura europea nel secolo XX così profondamente come Cicerone nel I. Sec. a. C., Petrarca nel XIV, Erasmo nel XV, ma non è senza significato il fatto che qui il C. non sia visto come elaboratore e sistematore di concetti filosofici, ma come uomo rappresentativo di una età e di una cultura, che non richiama alla mente del B. figure di filosofi come Spinoza o Kant, ma quelle di grandi eruditi e letterati.

Il C. stesso sembra talora giustificare questo punto di vista con la sua polemica contro gli «arrotondati sistemi», e vedremo più in là le ragioni di tale suo atteggiamento. Tuttavia riteniamo che si farebbe torto al C. se, per le sue benemerenzze di uomo di buon gusto e di cultura, si dimenticassero i suoi meriti di filosofo.

Il giudicare un'opera filosofica lasciando da parte il valore propriamente logico e speculativo dei suoi concetti, come può essere lecito in un volume commemorativo quale è quello citato, significa fermarsi ad un aspetto secondario e inessenziale. È proprio ciò che faceva la vecchia critica letteraria quando nell'opera d'un poeta si fermava a notare soprattutto lo splendore della lingua, o «le bellezze» di certe immagini, o la magnanimità di certi sentimenti e l'effetto edificante che se ne poteva aspettare. È ciò che il Croce ha sempre combattuto, ciò che egli ha sempre evitato, sia nella sua critica letteraria che in quella filosofica.

Ciò non vuol dire che a un filosofo, che è pur sempre un uomo, non possa riuscir talora meglio accetta una valutazione genericamente apologetica dell'opera sua, che non una discussione critica, se persino un Kant (esempio poco edificante ma tutt'altro che isolato) ha difeso i passivi ripetitori della sua dottrina contro colui che ne sviluppava lo spirito.

Chi si assume il compito di discutere e vagliare criticamente la

1) Rudolf Borchardt, *B. Croce*. Riportato nel vol. commemorativo su citato.

dottrina d'un maestro, deve adattarsi a fare l'avvocato del diavolo, insistendo piú sugli errori che sulle verità del suo autore. Perché la verità è come la bellezza, quando si sia ammirata e fatta nostra non sembra ci sia altro da dire, mentre gli errori richiedono un faticoso lavoro di dimostrazione e di ricostruzione.

Se è vero che il pensiero filosofico ha carattere sistematico, anche gli errori d'un filosofo non sono occasionali e posti a caso, ma sono un errore solo, che investe tutto il sistema del suo pensiero; e se si vuol ben comprendere e valutare l'opera sua, e distinguere ciò che in quella è vivo da ciò che è caduco, conviene individuare questo errore e mostrare come da esso derivino tutte le incongruenze che in quell'opera si incontrano.

Questo punto cruciale, che è poi quello da cui parte il pensiero posteriore per la sua nuova sistemazione, è stato ad esempio in Platone la trascendenza delle idee, in Cartesio il dualismo delle sostanze, in Kant il noumeno inconoscibile. Nel Croce l'errore fondamentale, da cui derivano tutte le difficoltà della sua dottrina, consiste nel modo come egli concepisce la dialettica dei concetti distinti.

Il Croce (e in genere il moderno idealismo italiano) ha semplificato e purificato di molte scorie il pensiero hegeliano, ma l'ha anche non poco impoverito, buttando via, come dice il proverbio inglese, il bambino insieme all'acqua sporca. Questo « miglioramento in peggio » consiste, per ciò che riguarda il C., nell'aver considerato l'opposizione soltanto come opposizione astratta nel seno di ogni singolo concetto (bello e brutto, nell'intuizione; vero e falso, nella logica ecc.) e nell'aver sostituito alla dialettica positiva delle determinazioni spirituali, il nesso dei gradi distinti.¹

2
Gli errori del filosofo non sono fortuiti ma costituiscono un errore solo.

3
L'errore fondamentale del C. consiste nel suo modo di concepire le distinzioni.

1) Il concetto della dialettica positiva è stato difeso contro il C. dal punto di vista dell'ortodossia hegeliana (che è assai diverso dal nostro) da L. Ebbinghaus nei *Kantsstudien* 1911, vol. XVI f. 1, e prima e piú diffusamente da A. Moni nella *Rivista abruzzese*, A. XXV f. 1-10.

Occorre salvare la ricchezza e varietà dei problemi critici e insieme l'assoluta unità del processo spirituale.

Ciò che noi propugniamo può quindi sembrare un ritorno a Hegel, ma è un ritorno che non ignora ciò che si è pensato dopo, ed è consapevole che soltanto in una positiva concezione dialettica si possono risolvere i problemi critici particolari (che cosa è l'arte? la matematica? l'economia? il diritto? ecc.) come e meglio di quanto avvenga nella Filosofia dello spirito, e insieme salvare l'assoluta unità e immanenza del processo spirituale, come nella filosofia dell'Atto puro. Adoperando dei termini ora disusati (e che mi sono cari) dirò che il primo indirizzo ci dà una buona Fenomenologia ma una cattiva Logica, mentre il secondo ci dà una buona Logica ma una Fenomenologia infelice, poiché i problemi critici, messi sullo stesso piano e astrattamente identificati fra loro, perdono ogni loro significato. Le singole determinazioni, fuori dell'unità spirituale, sono cieche, anzi inafferrabili e contraddittorie, ma lo Spirito stesso, senza le determinazioni necessarie nelle quali si attua, è vuoto.

Linee schematiche della filosofia dello spirito.

2. *Il nesso dei concetti distinti.* Per quanto il C. abbia poca simpatia per le pedanterie sistematiche, la struttura generale del suo sistema gli è sempre presente, e dobbiamo tenerla presente anche noi. Quello che importa è la persona viva, ma se lo scheletro è difettoso la persona non può incedere diritta.

La struttura della Filosofia dello spirito è, in breve, questa: Il C. accetta il punto di partenza dell'idealismo post-kantiano, la assoluta immanenza del reale; non esiste una materia, o una energia o una cosa in sé, in senso ontologico: tutta la realtà è realtà spirituale. Due sono le manifestazioni essenziali dello spirito: il pensiero e l'azione, teoria e pratica. Fra l'una e l'altra c'è reciproca implicazione: la teoria presuppone la pratica e viceversa; non si può agire se non si è conosciuta la situazione di fatto da cui si parte e non si può conoscere una situazione storica, che in quanto è stata prodotta dall'azione.

La Teoria ha due gradi: l'intuizione e il concetto, che danno luogo a due predicati di ogni realtà: il bello e il vero. Il primo grado è autonomo rispetto al secondo, il secondo invece implica

il primo: vi può essere una intuizione alogica, ma non v'è concetto senza espressione. Ugualmente nella Pratica: il primo grado è l'azione economica (l'Utile), il secondo l'azione morale (il Giusto): vi può essere azione economica priva di preoccupazioni morali, ma non v'è moralità senza energia fattiva.

L'ordine in cui si dispongono i concetti filosofici è necessario e non casuale ed è un ordine *circolare*: il primo offre la materia che viene elaborata dal secondo, il secondo quella che viene elaborata dal terzo, e l'ultimo, a sua volta, diventa il contenuto del primo. L'intuizione o espressione viene studiata nell'*Estetica* e ci dà il criterio per giudicare le opere d'arte; il concetto viene studiato dalla *Logica* e ci dà il criterio per giudicare le opere di scienza; l'utilità è studiata nell'*Economia* che ci dà il criterio per giudicare gli atti economico-politici, e la moralità è studiata dall'*Etica*, che ci dà il criterio per giudicare le azioni giuste e quelle ingiuste.

In tal modo le quattro scienze filosofiche elaborano i concetti direttivi per la storia dell'arte, della scienza, della politica e della morale, e però la filosofia si può considerare come *metodologia della storia*.

A rigor di termini filosofia e storia s'identificano, perché come è impossibile pronunciare un giudizio storico senza un criterio filosofico (non si può per es. giudicare che un'opera d'arte è bella se non si sa che cosa sia il Bello), nemmeno è possibile definire una categoria filosofica in astratto, senza un piú o meno esplicito riferimento ad una realtà storica (non si può definire che cosa sia l'arte, se non si ha in mente qualche concreta espressione artistica).

Ogni conoscenza scientifica è conoscenza storica, ma la vera storia non è cronaca di un morto passato, bensì meditazione di un problema vivo nell'animo nostro, storia *contemporanea* e autobiografica.

Il Vero, il Bello, l'Utile e il Giusto, sono « concetti puri », predicati necessari di ogni realtà, che si riferiscono ad atti costitutivi dello spirito. Ci può essere un uomo senza braccia, ma

non ci può essere uomo senza volontà e conoscenza. I quattro concetti puri esauriscono tutta la realtà: *quintum non datur*. Lo spirito intuisce, pensa, tende al suo interesse o al suo ideale: non esiste una attività spirituale in generale, né un super-concetto che si sovrapponga a quelle determinazioni concrete. Non esiste un problema filosofico privilegiato (il problema teologico o metafisico), come non esiste una « storia generale » che si sovrapponga alle particolari storie dell'arte, della scienza, della politica e della morale.

I concetti puri sono *universalis concreti*. Universali, cioè necessari e non contingenti; concreti, cioè tali da poter essere effettivamente riscontrati nell'a realtà. Invece i *pseudo-concetti*, che risultano da una manipolazione pratica della conoscenza storica, sono o concreti ma privi di universalità, come quelli naturalistici; o universali, ma privi di concretezza, come quelli matematici.

Tutto ciò che il pensiero effettivamente pensa è vero. L'errore è il non essere del pensiero, ma poiché un non essere assoluto è inconcepibile, ciò che chiamiamo errore è, nella sua positività, atto pratico.

Queste le linee schematiche della Filosofia dello spirito. Esaminiamo ora di proposito le difficoltà che si incontrano nella teoria dei concetti distinti.

3. *Mancata universalità dei concetti distinti*. Il concetto filosofico si distingue dai concetti empirici per il suo carattere di assoluta universalità. Ed è naturale: se i concetti puri sono determinazioni costitutive del soggetto spirituale, non vi può essere alcuna manifestazione del reale che sfugga a quei predicati, perché il soggetto è presente in ogni realtà.

Dice il Croce: « Un concetto, che venga provato non universale, è perciò stesso confutato come concetto; e a questo modo procedono effettivamente le nostre confutazioni filosofiche ».¹

1) Logica³, p. 28.

Se per es. qualcuno dicesse che la religione è un concetto filosofico, basterebbe dimostrare che è concepibile un uomo o un atto umano assolutamente privo di religiosità, per negare dignità filosofica a quel concetto.

Ora la prima cosa che salta agli occhi a chiunque ripensi alle definizioni crociane, è che i suoi quattro concetti puri non sono e non possono essere universali.

Se è vero, come afferma il nostro autore, che la forma estetica è affatto indipendente dall'intellettuale, se l'arte è intuizione pura, cioè scevra di ogni riferimento concettuale, è chiaro che la logica non è predicato universale. Se è vero che la poesia nasce prima della filosofia e senza di lei, se può esserci una « liricità pura », cioè una realtà spirituale in cui il problema logico ed esistenziale non è ancora posto, non sembra che si possa poi dire che il predicato logico abbraccia tutta la realtà.¹

6
L'intuizione pura
contradice all'universalità del predicato logico, e la pura economicità a quella del predicato morale.

1) Nel C. v'è tanto l'affermazione dell'autonomia delle forme distinte che esclude l'unità, quanto quella dell'unità dello spirito che tende a cancellare le distinzioni. Citeremo alcuni passi tanto per la tesi che per l'antitesi.

Dobbiamo però avvertire che mal si comprenderebbe il nostro pensiero se si ritenesse che, mettendo in rilievo quelle affermazioni contraddittorie, si intenda dimostrarle false. Secondo noi invece esse sono ambedue vere, e quello che si richiede è la loro conciliazione dialettica.

Ecco alcuni passi in cui è affermata con particolare evidenza l'alogicità dell'arte:

« Se è indubitabile che in molte intuizioni si possono trovare mescolati concetti, in altre non è traccia di simile miscuglio; il che prova che esso non è necessario ». (*Est⁶*, p. 4).

« La forma estetica è affatto indipendente dalla intellettuale, e si regge da sé senza alcun appoggio estraneo. » (*Ibid.*, p. 26).

« Il primo grado è l'espressione, il secondo il concetto: l'uno può stare senza l'altro, ma il secondo non può stare senza il primo. » (*Ibid.*, p. 31).

« L'intuizione fuori della sfera logica, ha la propria e peculiare autonomia, e non ha alcun carattere logico. » (*Log.*, p. 157).

« L'arte sta di qua dalla distinzione di reale e di irreale. È una sfera di pure qualità senza il predicato di esistenza. » (*Poesia*, p. 12).

« La coscienza poetica non è autocosciente e logicamente distintiva, quale è invece la coscienza critica del filosofo. » (*Ibid.*, p. 13).

« L'arte è intuizione pura, intuizione affatto scevra di concetto e di giudizio. » (*Nuovi Saggi di Estetica*, p. 120).

La stessa osservazione si deve fare per la filosofia della Pratica. Anche qui il secondo grado presuppone il primo, ma il primo può stare senza il secondo e gode di piena autonomia. Ma, se esiste una *economicità pura*, se è concepibile un'attività economico-politica *amorale*, è evidente che il concetto della moralità non comprende la realtà tutta, ed è dunque l'opposto di un predicato universale.

Sembrirebbe da ciò che le due più importanti determinazioni dello spirito, la logicità e l'eticità, debbano, contro ogni intenzione del Croce, perdere la loro dignità filosofica e diventare dei pseudo-concetti. Come i concetti empirici di *mammifero*, di *cavallo* o di *dinosauro*, non sono universali, non hanno carattere necessario, ma indicano una parte circoscritta della realtà, per cui si può benissimo concepire un mondo senza dinosauri o senza mammiferi, così anche la logica e la morale dovrebbero avere carattere circoscritto e contingente.

Il superstite gusto herbartiano delle distinzioni adialettiche minaccia qui di distruggere non solo l'universalità dei concetti, ma anche, come è stato più volte notato, l'unità dello spirito.

Dice il C.: « L'uomo che pensa un pensiero falso, se compie qualcosa di reale, non pensa il pensiero falso, anzi non pensa punto, ma invece vive e provvede al proprio comodo ».¹

« Fuori della sintesi logica, il soggetto non esiste come soggetto e il predicato non esiste in niun modo. » (*Log³*, p. 150).

« L'arte è, appunto, soggetto senza predicato. » « È l'intuizione senza riferimenti intellettuali. » (*Saggio su Hegel* ecc., p. 82).

Il *Saggio* è del 1906. Io cito dalla ristampa del 1927. Però è da notare che il pensiero del C. in questo punto si è modificato come egli avverte in *Conv. Crit.* Serie III p. 52. Prima egli definiva l'arte come conoscenza dell'individuale, ora come « indistinzione » di individuale e universale. Ora egli non direbbe più che l'arte è « soggetto senza predicato », ma che in essa manca la distinzione fra soggetto e predicato. La difficoltà è presentata, ma non risolta.

Ho moltiplicato le citazioni forse più di quanto occorresse, perché, confrontando le prime edizioni dell'*Estetica* con le successive, m'era parso di notare qualche attenuazione, mentre poi ho trovato ribadito il concetto dell'alocità anche negli scritti più recenti.

1) *Log³*, p. 65.

Dove sembrerebbe che si possa provvedere al proprio comodo senza pensare affatto.

E altrove: « Non si possono compiere due atti nello stesso tempo: se si pensa, si sospende la deliberazione e si allontana la fantasia; se si poeteggia, si sospendono logica e volontà; se si opera praticamente, il pensiero non è piú pensiero perché si è solidificato in presupposto ossia in fede; e così via ».¹

Di fronte al rilievo dato qui alle distinzioni intese ontologicamente (come se potesse esistere in sé un atto di puro pensiero, o di pura volontà o di pura fantasia), non poteva non farsi sentire nel C. stesso l'esigenza opposta.

4. *Mancata concretezza dei concetti puri.* L'unità dello spirito è affermata dal C. in modo altrettanto esplicito e costante come l'autonomia dei concetti distinti.

« Sarebbe erroneo concepire — egli dice — che in qualsiasi piú piccolo frammento della realtà, in qualsiasi piú fuggevole istante di essa, si trovi uno dei gradi senza l'altro, il primo senza il secondo, o il primo e il secondo senza il terzo ».²

È falso ritenere « che l'uomo pratico esista realmente accanto all'uomo teorico, o il poeta accanto al filosofo, o l'opera d'arte stia da sola, separata dal lavoro di riflessione; e via discorrendo ».³

Tutto è in tutto; i concetti distinti sono onnipresenti, non c'è concetto privo di intuizione, ma nemmeno intuizione priva di concetto. Non c'è atto economico privo di moralità, né azione senza pensiero.⁴

1) *La Storia come pensiero e come azione*, p. 273.

2) *Log*³, p. 54.

3) *Ibid.*, La spaziatura è mia.

4) « Azioni moralmente indifferenti non esistono, l'attività morale pervade e deve pervadere ogni minimo movimento volitivo dell'uomo. » (*Est.*, p. 67).

Se la forma teoretica è distinta da quella pratica « non è meno vero, per la legge dell'unità dello spirito, che il pensare è insieme atto di volere ». (*Log*³, p. 32).

Come si accorda ciò con l'asserita autonomia dei concetti distinti, con l'alogicità dell'intuizione pura e con l'amoralità della pura economia? Si accorda — risponde il C. — considerando che la realtà storica e le distinzioni concettuali sono cose diverse. « Bisogna guardarsi dallo spingere troppo oltre il paragone con la storia, introducendo nella storia divisioni altrettanto rigorose quanto nel concetto ». « Un fatto non si può porre, rispetto all'altro fatto, in quel rapporto in cui si pone un grado del concetto rispetto all'altro ».¹

E ancora: « le distinzioni sono " di categorie e non di fatti " ». Nella concreta realtà storica « il momento morale c'è in ogni fatto e in ogni individuo e degli esempi che si sogliono portare della mera politicità s'intende fare uso come di approssimazioni o di prevalenze e, in effetto, come di simboli di una ideale categoria, non pensabile davvero, filosoficamente, se non purgata di ogni scoria rappresentativa ».²

7
I concetti puri
del C. non corri-
spondono alla
realtà storica.

Dunque: i concetti puri non corrispondono mai alla realtà storica. L'intuizione alogica è un concetto fogggiato dal filosofo, un simbolo astratto a cui non corrisponde nulla di effettivo, l'economicità pura è una finzione concettuale, che nulla ha a che vedere con gli uomini vivi che lottando realizzano i loro interessi materiali e insieme ideali. Da una parte sta la realtà della storia e dall'altra stanno le categorie ideali della filosofia.

« Giudizio, intuizione, morale, sono sempre anche atti economici, perchè chi pensa, immagina ecc. fa sempre qualcosa, tende a un suo fine. »
(*Ultimi Saggi*, p. 109).

Il concetto « in relazione con l'attività pratica, non è, in quanto concetto, nè utile nè morale, ma, in quanto atto concreto dello spirito, deve altresì dirsi utile e morale ». (*Log³*, p. 33).

1) *Log³*, p. 55.

2) *Conv. crit.* IV pp. 102-103. E in *Carattere d. fl. mod.*, p. 288: « la distinzione fra economia e morale non si deve intendere come distinzione empirica o separazione, quasi si possano sceverare individui e fatti che appartengano esclusivamente all'una o all'altra sfera, il che sarebbe contro l'unità e concretezza dello spirito ». Lo stesso concetto è ripetuto varie volte, p. es. in *Poesia* pp. 32, 331; *Caratt. d. fl. mod.*, p. 42. *Ultimi saggi*, p. 24 ecc.

Non è questo che il filosofo ci aveva promesso! Nella *Logica* egli ci aveva insegnato che i concetti filosofici, al contrario di quelli matematici, corrispondono pienamente alla vita dello spirito, per cui provare di un concetto che esso è inapplicabile al reale, ossia che manca di concretezza, equivale a confutarlo: un pensiero che non abbia per oggetto niente di reale, non è pensiero.¹

L'affermazione che le distinzioni concettuali non corrispondono alla realtà storica, non dovrebbe logicamente soddisfare un autore che ha identificato la filosofia con la storia.

Abbiamo visto sopra le distinzioni affermate in modo da compromettere l'unità e qui vediamo affermata l'unità in modo da compromettere la concretezza. Possibile che non si possa intendere il concetto filosofico *universale-concreto* se non facendogli perdere l'uno o l'altro dei suoi attributi essenziali?

Per uscire dal dilemma bisogna concepire le determinazioni spirituali non come concetti distinti autonomi in sé, bensì come momenti dialettici dell'unico Concetto.

Mi piace qui ricordare quello che scrivevo a questo proposito trent'anni or sono nel mio primo studio sul Croce:

« I fatti della realtà non sono mai puramente artistici o puramente matematici né pure azioni economiche, né astratti imperativi categorici, ma riuniscono in sé tutte le determinazioni opposte. Dice il C. nel libro su Vico (a pag. 41): il momento della forza non è quello della giustizia, ma il tipo empirico della società barbarica fondata sulla forza — si riferisce a uno stato di cose concreto — e non contiene solamente forza — si anche giustizia; e quando quel momento ideale e quel tipo sono scambiati tra loro e presi come identici — il concetto filosofico della forza s'intorbida di quello di giustizia e facendosi ibrido e contraddittorio e incoerente si annulla.

Ma se è vero che quel *momento ideale* è impossibile ritrovarlo puro non solo in un tipo empirico di società, ma in nessun fatto

8
Affinchè i momenti ideali corrispondano alla realtà occorre concepirli dialetticamente.

1) *Log³*, pp. 18 e 29.

storico, se quel concetto ideale non è mai puramente se stesso nella realtà, si potrà poi dire che è un concetto concreto — come deve essere il concetto filosofico, o non sarà, concepito in quel modo, un'astrazione dell'intelletto? E per rendere quel concetto veramente adeguato alla realtà, non bisognerà dunque attribuirgli quell'intorbidirsi, e contraddirsi, e annullarsi che troviamo nel fatto concreto? Altrimenti una cosa sarebbe il pensiero e un'altra il fatto, e il nostro pensare sarebbe invano.

9
L'intuizione non è che un aspetto del pensiero concreto, ma ciò non autorizza a confondere il predicato estetico con quello logico.

Quello che c'è di vero nella teoria del carattere alogico dell'arte, come del carattere amorale del fatto economico, è che la *tesi* si può naturalmente considerare come *privazione* della sintesi, e la sintesi come implicante la tesi. Così per esempio nella geometria si può considerare il concetto di corpo, come un concetto posteriore che implica il concetto di superficie; e la superficie come un concetto anteriore che non implica il concetto di corpo e si può dire che ogni corpo deve avere delle superfici, mentre le superfici e le linee sono *prive* di volume. Noi però sappiamo che in realtà non ci sono superfici incorporee ma che solo nei corpi vi sono le superfici, le linee e i punti. In realtà non ci sono intuizioni pure, ma solo il Concetto, e solo nel Concetto le intuizioni. Per questo possiamo dire: *pulchrum ipsum verum*; la bellezza non è altro che la verità stessa, in quanto intuibile. Quello che non è pensato, come non ha realtà, così non può avere bellezza; e solo il vero è bello ».¹

Qui è necessaria un'avvertenza. C'è un modo di identificare astrattamente l'arte e il pensiero, che porta a confondere il valore estetico col valore logico, ed è modo che denota insieme scarsa sensibilità artistica e confusione di concetti. Coloro che lo seguono possono richiamarsi non all'idealismo hegeliano, ma alla vecchia estetica didascalica e al dogmatismo intellettualistico.

È ben vero che la bellezza non è altro che il momento intuitivo

1) *L'estetica nel sistema di B. Croce*, in « Anima », Firenze; a. I, n. 12 1912.

della verità, ma il criterio di vero e di falso si riferisce al pensiero in sé stesso e non a un suo momento. Per servirci dell'esempio che abbiamo adoperato sopra: è ben vero che le superfici non esistono se non nei corpi, ma non per questo si può parlare del volume e del peso di una superficie.

5. *Difficoltà e incertezze nel concetto di unità-distinzione.* La teoria dei concetti distinti manca di quella semplicità che è sigillo del vero e che ammiriamo in altre teorie del C., che hanno approfondito la nostra concezione dell'arte e della storia. In un sistema dialettico di concetti positivi è chiarissimo che si debba parlare di unità e distinzione; di unità, poiché non si tratta di tre concetti autonomi, ma di uno solo, e tesi ed antitesi non hanno realtà fuori della sintesi; di distinzione, perché la tesi e l'antitesi indicano ciascuna un valore necessario e positivo, senza il quale la sintesi non è concepibile.

Nella teoria dei concetti distinti, invece, non si comprende il vero e preciso significato, né dell'unità, né delle distinzioni. Se ci chiediamo: in che senso i concetti puri sono distinti e autonomi, per cui si possa a ragion veduta parlare di un'intuizione alogica o di una volontà amorale; e in che senso invece le determinazioni tutte sono onnipresenti, sí da formare un atto e un concetto solo, non riceviamo una risposta univoca.¹

In alcuni casi l'accento cade sull'autonomia delle distinzioni, e allora sembra compromessa l'unità; in altri è dato maggior rilievo all'unità (per es. fra teoria e pratica) e allora non si comprende perché mai quei concetti si possano chiamare distinti,

10
L'unità e le distinzioni, legittime in un sistema dialettico, restano ingiustificate nella filosofia del C.

1) Per comodità sinottica possiamo schematizzare i diversi problemi dell'unità-distinzione, chiedendo:

A. In che senso ogni opera d'arte è: 1. riflessione concettuale; 2. atto economico; 3. atto morale.

B. In che senso ogni opera di pensiero è: 1. intuizione; 2. atto economico; 3. atto morale.

C. In che senso ogni atto economico è: 1. intuizione; 2. concetto; 3. atto morale.

D. In che senso ogni atto morale è: 1. intuizione; 2. concetto; 3. atto economico.

mentre non si può indicare alcun carattere che ci sia nell'uno e manchi nell'altro.

Per esempio alla domanda in che senso l'intuizione sia sempre anche pensiero (e a quella analoga sul carattere morale dell'atto economico) la risposta è alquanto oscura.

11

In che senso il predicato logico è presente nell'opera di poesia?

Alle volte ci si dice che si tratta di una *esigenza* che richiede a gran voce di venir soddisfatta e lo sarà in un atto ulteriore, risposta poco plausibile nel sistema del C. dove si tratta di concetti distinti e autonomi; ma che contiene una grande verità, perché nella *tesi* si può sempre rilevare l'esigenza della *sintesi*. Altre volte si risponde che l'intuizione presuppone il pensiero poiché ha come suo contenuto il sentimento pratico, e questo presuppone la conoscenza concettuale. Dove si dimentica che quello che è diventato materia, non c'è veramente più nella nuova forma.¹ La teoria della circolarità rappresenta l'esigenza della dialettica, ma non la soddisfa.

12

E quello pratico nell'opera teorica?

Alla domanda, invece, in che senso l'opera di pensiero e quella d'arte siano sempre insieme atti pratici, la risposta sembra più chiara: il pensare non è un far niente, ma un'attività che tende a realizzare il suo scopo, il lavoro teorico richiede appunto quello sforzo di volontà che si chiama attenzione.

A voler essere conseguenti si dovrebbe quindi negare che vi siano opere teoriche da una parte e opere pratiche dall'altra, e affermare che ogni opera può essere giudicata in uno o altro modo secondo il punto di vista da cui ci poniamo.²

Ma non pare che il C. voglia giungere a questa conclusione. Egli dirà invece che nelle opere poetiche e scientifiche la volontà pratica è soltanto « concomitante ». Ricordando e approvando un esempio dell'Albeggiani, egli dice: « per il Gentile

1) « I concetti che si trovano misti e fusi nelle intuizioni, in quanto vi sono davvero misti e fusi, non sono più concetti, avendo perduto ogni indipendenza e autonomia. Furono già concetti, ma sono diventati, ora, semplici elementi d'intuizione » (*Est*⁶, p. 4).

2) Cfr. appresso parte II il paragr. sulla filosofia come sintesi di teoria e pratica.

non v'è alcuna differenza tra chi compone un sonetto o un poema e chi ordisce le file di una congiura che conduca a uno scopo soggettivamente concepito: poeta l'uno e l'altro, non importa che questo secondo corra qualche rischio che il primo non corre ».¹

Il C. ha ragione di scandalizzarsi quando il *valore* estetico sia confuso (come spesso accade nell'attualismo) col *valore* economico; ma non meno ragione aveva il Gentile di scandalizzarsi che si possa postulare un atto estetico privo di valore economico, e un atto economico privo di valore estetico. All'osservazione del C. il Gentile avrebbe potuto giustamente obiettare che il « rischio » c'è tanto in chi ordisce la congiura, quanto in chi compone il sonetto, ed è, nell'un caso come nell'altro, di non raggiungere il proprio scopo e fallire l'impresa. Il dire poi che l'inabile congiurato può rimetterci la pelle mentre l'inabile poeta (ahimé!) rischia assai meno, è un portare la questione fuori strada; infatti anche comperare un sigaro è un atto economico, per quanto il rischio sia di poche lire e non della vita. Il torto dell'attualismo non consiste nel dire: « ogni atto concreto è logico, estetico, economico, ecc. », bensì nel ritenere che il *criterio* con cui si giudica la bellezza sia lo stesso di quello con cui si giudica la forza.

Se esaminiamo la domanda in che senso, secondo il C., ogni opera di pensiero sia insieme intuizione, la risposta pare abbastanza chiara: non è concepibile un pensiero che non rappresenti e non esprima nulla. Un libro di filosofia, di storia, di scienza deve essere dunque non solo vero, ma anche bello, e può esser giudicato non solo secondo logica ma anche secondo estetica.² D'altra parte il C. dirà che solo a una considerazione superficiale può sembrare che la prosa d'un filosofo sia poesia,³ poiché la poesia è intuizione *pura*, mentre la prosa filosofica è intuizione concettualizzata. Da buon intenditore d'arte egli dirà che

13
In che senso la
prosa è poesia?

1) *Conv. crit.* III p. 5.

2) *Ultimi saggi* p. 24.

3) p. es. in *Poesia* p. 225.

il non compreso, il mistero, è una delle piú sicure note dalle quali si riconosce la vera poesia: è l'aria *bête* che è stata avvertita con meraviglia nei capolavori. Cangiare quell'aria sublimemente ottusa in aria intelligente e la poesia non ci sarà piú.¹

Secondo noi ogni opera concreta deve avere, in un certo suo aspetto, codesto carattere di immediatezza, di spontaneità e, se si vuole, di non-riflessione. Anche quella del filosofo e del matematico.

Il pensatore potrà sforzarsi di essere, per quanto gli è possibile, loico e critico nelle sue dimostrazioni, ma al lettore che subisce il suo *pathos* e gusta il suo stile, quell'opera appare giustamente come immediata e spontanea. E si noti: quando si parla dello stile o della poesia di un'opera di scienza, si parla di tutta l'opera, considerata però da un particolare punto di vista.

Il C. ebbe a dire altrove che i pensatori possono entrare nella storia della letteratura soltanto per rispetto alla loro forma letteraria. Giudicando, ad esempio, l'opera di Kant dal punto di vista estetico, non si dovrebbe considerare se non la disposizione psichica, per cui i libri di questo filosofo « presero una forma involuta e prolissa insieme, trascinandosi penosamente ma acuta precisa e scrupolosa ecc. ».² Qui veramente la valutazione formale sta per diventare formalistica, e noi riteniamo che nel giudizio estetico non si possa mai prescindere in tal modo dal contenuto. Nel giudicare esteticamente l'opera di Kant non dobbiamo fermarci a considerare in maniera estrinseca la lingua e nemmeno lo stile (che considerati in tal modo non sarebbero piú il suo vero stile e la sua vera lingua), ma dobbiamo comprendere tutto l'uomo, coi problemi spirituali che costituiscono il sentimento della sua opera: il senso morale austero e solenne, non immune da certo rigorismo preteso, come di chi visse lontano dall'umanità della famiglia; la fede senza pace che tormenta le prove dell'esistenza di Dio dai primi scritti fino

1) *Conv. crit.* I p. 59.

2) *Problemi estetici* p. 127.

alle opere maggiori; la logica testarda e dura che affronta, senza veder via d'uscita, la tragedia delle antinomie, sono tutti elementi lirici per una comprensione estetica di questo autore, come il desio d'amore e i dolci sospiri lo sono per un altro.

(Ricordo le parole iniziali della prefazione alla *Critica* del 1781: « la ragione umana ha, in un campo delle sue cognizioni, questo singolar destino: che viene tormentata da domande di cui non può liberarsi, poiché le sono imposte dalla sua natura stessa; ma alle quali non può dare risposta poiché oltrepassano ogni suo potere ». E mi par di ascoltare i primi accordi in cui il musico annuncia il motivo dominante della sua sinfonia).

Come sarà chiaro ormai, tutti quegli indovinelli che abbiamo enumerati nel nostro quadro sinottico non hanno, per noi, ragion d'essere, perché neghiamo che esista in sé ontologicamente un'opera d'arte, o di pensiero o d'altro; ma riteniamo che ogni opera concreta sia manifestazione dello spirito tutto spiegato, e possa poi esser detta opera artistica, economica ecc. solo in quanto come tale sia posta dal giudizio nostro.

Il *Fedone* per es. o il *Principe* non sono in sé opere puramente concettuali, ma diventano tali quando le discutiamo concettualmente, cioè quando cerchiamo in esse una risposta a un nostro problema. Quando invece ci disinteressiamo del loro contenuto concettuale e ci lasciamo prendere dalla loro poesia, esse diventano opere d'arte, né più né meno di un quadro o di un dramma. Ugualmente le opere che di solito si dicono poetiche o scientifiche non sono più opere di contemplazione, bensì atti pratici, se ci fermiamo a considerare le energie di volontà e di fede che hanno richiesto e che spesso hanno reso *macri* i loro autori.

Non c'è nessuna ragione che vieti di considerare una di quelle che tradizionalmente si chiamano opere d'arte, da un altro punto di vista. Nulla lo vieta, purché non si faccia confusione, come invece si fa quando si cercano le ragioni della bellezza nella logica, invocando fuor di proposito l'unità dello spirito.

È merito del C. di aver tenacemente sostenuto, contro l'unità indifferenziata di certi attualisti, le distinzioni necessarie ai no-

14
Non esiste una
opera d'arte in
sé, ma ogni opera
diventa artistica
se come tale la
consideriamo.

Legittime sono le distinzioni dialettiche e non quelle ontologiche.

stri giudizi critici; ma il suo torto consiste nell'ipostatizzare talvolta codesti punti di vista del nostro giudizio, come se fossero caratteristiche oggettive di non so quali opere esistenti in sé. Tale ipostasi sta in contraddizione stridente con la teoria crociana (che è in ottimo senso attualistica) della contemporaneità e autobiograficità della storia: è evidente che, se i fatti storici non esistono ontologicamente in un morto passato ma vivono soltanto nel nostro presente problema, non può aver alcun significato il parlare di « opere » che siano in sé politiche o artistiche o scientifiche.

6. *I concetti distinti e la teoria dell'errore.* La teoria dell'errore del C. ha delle pagine magistrali che ricordano i libri analitici e gli elenchi sofisticati di Aristotile, ma il modo con cui il nostro filosofo concepisce le distinzioni concettuali fa sorgere anche qui qualche incertezza e oscurità.

Dice il Croce: l'errore è il non essere del pensiero, ma il pensiero che chiamiamo falso ha pure qualche cosa di positivo ed è un prodotto dello spirito. Se è privo di verità non può essere un prodotto dello spirito teoretico, ma sarà invece un prodotto dello spirito pratico. Quello che si dice errore teoretico è, considerato in sé, semplice atto economico.¹

L'errore teoretico non può essere in sé atto economico perché dove il pensiero fallisce, fallisce anche il volere.

Ma è evidente che un atto economico, affatto privo di coscienza teoretica, non può sussistere e non è concepibile. Si dice sí, comunemente: « tu dovevi servire la verità e invece hai servito le tue passioni », « tu dovevi pensare e invece hai fantasticato » ma — a rigor di termini — ciò che il pensiero non pensa, non può essere né voluto né rappresentato. Dove il pensiero fallisce, fallisce anche il volere. Non è concepibile un atto che sia razionale in quanto atto economico e irrazionale come atto teoretico. Ugualmente è inconcepibile un atto che sia razionale esteticamente e privo di ogni razionalità logica.²

1) *Log.*³ p. 268.

2) Anche il C. riconosce che chi ragiona male, parla e scrive male e che quello che è illogico è anche inestetico. *Estetica*⁶, p. 51; v. pure *Probl. Est.* p. 172.

A rigor di termini si dovrebbe dire: la sintesi logica che io da te mi attendevo (e che tu stesso ti proponevi) non è stata compiuta, il tuo pensiero in ciò è fallito ed è insieme fallita la tua azione; ma in quanto hai pronunciato o scritto quelle parole a qualche cosa hai pur pensato, hai compiuto degli altri atti, diversi da quello che da te mi attendevo. Questi altri atti, che hanno per me e per te un valore logico insignificante, hanno avuto invece per te un valore economico o espressivo importante, e per questo li hai compiuti.

Appunto perché ogni atto teoretico è sempre insieme anche atto pratico, si può e si deve parlare (come è stato profondamente affermato dal Fichte) di una responsabilità morale del pensiero, ed è questo che c'è di vero nella teoria crociana dell'origine pratica dell'errore.

In questa teoria convien però distinguere due significati diversi e quasi opposti: 1. - L'errore ha origine pratica perché dove manca la contemplazione teorica essa è sostituita dall'attività pratica. 2. - Ha origine pratica perché quando si viola la coerenza logica (o estetica) si viola insieme la coerenza morale.¹ I due significati confluiscono in uno in quanto secondo il C. tanto l'errore che l'immoralità derivano da prevalenza della passionalità utilitaria sul dovere.

È facile invece dimostrare che dove si viola il dovere morale, si viola necessariamente insieme anche l'interesse economico. Il C. stesso lo riconosce quando osserva che il *perutile sed minime honestum* di Aristide è una contraddizione in termini, perché — egli dice — ciò che è sentito come disonesto non può, nell'atto stesso, essere sentito come giovevole e utile, ossia è, nell'atto stesso, *minime utile*.²

Se qui il C. riconosce che il disonesto non può, a rigore, essere

1) Per questo significato si veda per es. *Conv. Crit.* III p. 331 e *Nuovi Saggi di Est.* p. 127.

2) *Conv. crit.* IV pp. 99-100.

utile, non per questo egli giunge, come avrebbe dovuto, alla negazione di un'utilità amorale, cioè di un momento economico in cui il problema morale non sarebbe ancora posto.

Difficoltà analoghe si riscontrano nel concetto della circolarità. Secondo il C. lo spirito passa dal sentimento all'immagine, dall'immagine al concetto, dal concetto alla volizione e quindi al sentimento, cioè passa in un determinato ordine, da una categoria all'altra. Non si può avere un'intuizione se prima non si sono avute delle impressioni, non si può formare un concetto se non si sono avute delle rappresentazioni ecc.

L'errore appare quindi come incapacità di superare l'attività inferiore per giungere alla sintesi superiore: questa poesia non è riuscita perché le impressioni sensibili non sono diventate immagini, quest'opera scientifica è sbagliata perché si ferma a delle rappresentazioni fantastiche e manca il concetto logico ecc.

Ma anche qui si presenta l'obiezione: come mai quelle impressioni sensibili possono essere prive di ogni espressione? Come mai quelle rappresentazioni possono essere prive di concetto? E se così fosse, come avviene che ne possiamo parlare?

Invece dunque di dire che l'opera d'arte sbagliata si ferma alle impressioni sensibili e non giunge all'immagine espressiva, si dovrà dire più correttamente: che in quell'opera v'è una molteplicità di impressioni, le quali sono certamente anche immagini, ma quello che manca è *das geistige Band*, cioè l'unità poetica che doveva dominare quella molteplicità.

Invece di dire al falso poeta: mi hai dato delle impressioni e non delle immagini; si dovrebbe dire: l'opera che mi hai dato non è quella che credi tu, poiché essa manca di unità spirituale e resta inafferrabile. Me ne hai date invece delle altre, frammentarie e discontinue fra loro, in cui prevale l'elemento sensibile.

L'unità sintetica che l'autore pretendeva di offrire, e che io da lui m'attendevo, è venuta meno. Invece di un'immagine egli me ne ha date molte, e le molte bellezze sono nemiche della bellezza, come i molti amori sono contrari all'amore.

Con un esame particolareggiato si potrebbe mostrare che ciò che, in tutti i campi, chiamiamo male o errore, è sempre una disgregazione analitica di una vagheggiata unità.¹

C'è un passo del C. in cui egli si avvicina a questo punto di vista. Il male, egli aveva detto, inteso come positività, è sempre un bene edonistico, cioè utilitario. Ma gli è stato obiettato che nella stessa forma utilitaria si distingue un male dal bene, l'utile dal disutile. A ciò egli risponde: che la ricaduta in un grado inferiore ha luogo altresì tra atto e atto dello stesso grado, cioè che il disutile o il dannoso è pur sempre un'utilità (un piacere) più povera e rudimentale.²

Quello che il C. ammette qui come un caso particolare e quasi d'eccezione, è invece, secondo noi, la regola: il falso logico è pur sempre una verità (o un accozzo di tante verità), e il falso estetico è un insieme disarmonico di tante intuizioni, più povere e rudimentali.

Concludendo: lo spirito non passa mai da una categoria ad un'altra, dalla sensazione all'immagine o dall'immagine al concetto, ma è sempre tutto presente a sé stesso. Tuttavia passando da un atto meno complesso a uno più complesso, suole avvenire che nel primo prevalga la categoria inferiore (e da essa venga qualificato), e nel secondo prevalga la categoria superiore.

Le proposizioni: la sensazione può stare senza l'immagine, ma non l'immagine senza la sensazione; l'intuizione sta senza il concetto, ma non viceversa, hanno però questo di vero: che la sensazione è un momento analitico dell'immagine, e l'immagine del concetto. Da ciò segue che giudicando il concetto, si giudica necessariamente insieme l'immagine, ma che giudicando il valore espressivo dell'immagine si può prescindere dal suo valore concettuale: la sintesi implica la tesi, ma la considerazione della tesi fa astrazione dalla sintesi.

Ciò che chiamiamo male o errore è la disgregazione analitica di una sintesi che vagheggiamo.

Lo spirito non passa da una categoria all'altra ma è sempre tutto presente a se stesso.

1) La teoria dell'errore a cui qui si accenna mi è stata suggerita dalla teoria del medico napoletano Salvatore Tommasi, in cui la malattia è considerata come analisi disgregatrice della sintesi organica.

2) *Ultimi Saggi* p. 343.

7. *L'autonomia dei concetti distinti e la trascendenza dei fatti sui valori.* Il problema logico che ci siamo proposto è questo: come si possono salvare insieme le determinazioni critiche (per cui si distingue la teoria dalla pratica, l'arte dalla scienza, l'economia dalla morale ecc.), e l'assoluta unità dello spirito (per cui si nega che vi possa mai essere un atto teoretico che non sia anche pratico, un'opera d'arte che non sia anche opera di pensiero ecc.)?

20

Non pluralità di
atti ma di valori.

Il solo modo di risolverlo è, secondo noi, di negare una pluralità di attività spirituali concrete e autonome, e affermare dunque un solo Concetto filosofico universale-concreto, quello appunto che ci è sempre presente, il concetto della nostra attività consapevole, il nostro pensiero attivo (il « Problema unico »!); ma affermare insieme che i singoli concetti puri altro non sono che momenti dialettici costitutivi di questa unica realtà. Sicché non è possibile pensare questa attività consapevole, se non distinguendo un valore *pratico* (poiché essa è attività) e un valore *teoretico* (poiché è consapevolezza); e in seno al valore pratico un momento individuale (economicità) e uno universale (moralità) e via discorrendo;¹ restando bene inteso che codeste particolari determinazioni non sono che momenti analitici dell'unico Concetto. Non esiste atto teoretico che non sia insieme pratico né viceversa, ma quando parliamo di « teoria pura » prescindiamo dal suo aspetto pratico, e quando parliamo di « arte pura », prescindiamo dal suo valore concettuale. L'intuizione pura è certamente priva di logicità, ma soltanto perché, nel definirla come intuizione, l'abbiamo privata del suo valore logico.

Quando si dimentichi ciò, sorgono le difficoltà che abbiamo ri-

1) Accennando qui in via d'esempio alle singole determinazioni del *Concetto*, mi attengo per quanto possibile aderente allo schema del Croce. In realtà le determinazioni categoriche sono più complesse e più corrispondenti agli aspetti fondamentali dell'attività umana, come ho procurato di dimostrare nel mio *Sistema dialettico dello spirito* (Roma 1937).

levate, e che non pare sieno state prese dal C. in seria considerazione, tanto è vero che quando egli tratta di proposito il problema dell'unità-distinzione, non solo non le risolve, ma se mai vi aggiunge una difficoltà piú grave, cioè quella di postulare una realtà che trascende il pensiero.

La teoria dell'unità-distinzione afferma giustamente che non si può pensare per es. il concetto dell'intuizione senza contrapporlo al concetto del pensiero scientifico, poiché è appunto da tale distinzione che esso acquista il suo significato, e che non si può poi definire il concetto di pensiero, senza distinguerlo da quello di volontà; per cui pensando completamente uno dei concetti distinti, si pensano necessariamente insieme tutti gli altri.

Ma, come abbiamo visto, il C. afferma poi che altro è pensare il concetto di intuizione, e altro intuire, cioè poetare; e che il poetare è una attività autonoma, indipendente dal pensiero logico. Ed ecco che la difficoltà risorge insoluta: come è che può esistere un fatto senza il concetto del fatto?

L'Estetica, dice benissimo il Nostro, è tutta la filosofia sebbene lumeggiata piú insistentemente nel lato che riguarda l'arte.¹ Ma se non è concepibile un'Estetica, che non sia insieme e Logica e Pratica, come mai sarà possibile un atto estetico che non sia insieme logico e pratico? Si può distaccare la realtà dal pensiero della realtà? Non si ricade così in quel dualismo fra essere e pensiero, il quale presuppone una cosa in sé, impenetrabile al pensiero?

Se non si può pensare il predicato estetico senza pensare insieme quello logico, e se d'altra parte si ammette un fatto estetico privo di riferimenti logici, si ammette evidentemente una trascendenza dei fatti sui valori. Tale è la tendenza, non sempre esplicita e non sempre coerente, del pensiero crociano.

Talora sembra che il C. sia lí lí per affermare una concezione

21
Superstite dualismo fra essere e pensiero.

1) *Ultimi saggi*, pp. 13-14.

dialettica: « La definizione dell'unità concreta comè distinzione — egli dice — esclude affatto il pensiero della distinzione come di una molteplicità i cui termini siano uno fuori dell'altro, reciprocamente trascendenti. E l'esclude appunto perché ciascun termine di essa, ciascuna forma dello Spirito è insieme, per così dire, la condizione e il condizionato delle altre; ciascun elemento è insieme risultante, onde le forme spirituali si rappresentano nello schema del circolo ».¹

E altrove: « La poesia presuppone le altre forme dell'attività spirituale e ne è, a sua volta, presupposta. Le presuppone perché non v'è arte senza sentimento, e fondamento di ogni poesia è la personalità umana che si compie nella coscienza morale; ed è presupposta perché senza immagini non sorgerebbe il pensiero ecc. ».²

Qui, dunque, pensiero e realtà sembrano coincidere perfettamente: come il concetto dell'intuizione implica tutti gli altri concetti puri, così ugualmente l'opera di poesia presuppone tutte le altre attività spirituali.

22

La dialettica dei gradi distinti non è vera dialettica.

Ma, come sarà chiaro ormai, l'unità dialettica che qui si afferma è imperfetta: 1. In quanto la coscienza logica non è presente nella sua attualità nell'opera d'arte e nell'azione pratica, ma ne costituisce soltanto il contenuto, ormai superato. (La differenza riuscirà evidente quando si pensi all'unità di intuizione e concetto nell'opera di pensiero, dove non soltanto l'intuizione è p r e s u p p o s t a dal pensiero, ma è presente come espressione attuale del pensiero). 2. Perché quell'unità contraddice alla pluralità dei concetti filosofici, e non si accorda con l'autonomia attribuita alle singole determinazioni, per cui il C. parla di una intuizione pura, di un'economicità pura ecc.

Se ogni concreto fatto estetico è condizionato da un fatto pratico e logico, il « fatto puramente estetico » sarà evidentemente un'astrazione, e la vera realtà sarà invece q u e l f a t t o i n -

1) *Nuovi Saggi di Est.* p. 354.

2) *Ultimi Saggi* p. 11.

sieme alle sue condizioni (senza le quali esso è inconcepibile), e poiché tali condizioni non sono dei precedenti cronologici ma logici e dunque onnipresenti, si dovrà dire che la realtà concreta è lo spirito tutto spiegato, cioè l'atto autocosciente, e che l'espressione estetica non è che un suo momento astratto. Ancora: poiché la storia si fa di ciò che è reale e non delle astrazioni, si dovrà pur dire che non è possibile una storia della pura poesia, ma sempre e soltanto una storia della civiltà tutta, sia pure lumeggiata di più nel suo aspetto estetico. Finché si ammetta un'arte alogica, un'economia amorale e uno spirito pratico che non sia un momento del pensiero pensante, finché si ammetta una molteplicità di concetti filosofici autonomi, in luogo dell'unico Concetto, con le sue determinazioni onnipresenti, la trascendenza dei fatti sui valori resta ineliminabile.

8. *Concetti distinti e concetti opposti.* Secondo il C. altro è il nesso dei gradi distinti e altro la dialettica degli opposti, e il torto di Hegel consisterebbe nell'aver confuso fra loro i due rapporti. Essere e non essere, bello e brutto, bene e male sono determinazioni opposte; intuizione e concetto, economia e morale, pensiero e azione sarebbero invece concetti distinti.

Egli dice: se dal rapporto dei gradi distinti A e B (per es. intuizione e concetto) passiamo al rapporto degli opposti nella sintesi $\alpha - \beta - \gamma$ (essere - non essere - divenire), potremo scorgere la differenza logica tra i due rapporti. A e B sono due concetti, il secondo dei quali sarebbe arbitrario e astratto senza il primo, ma che, nel suo nesso col primo, è reale e concreto quanto quello. Invece α e β , fuori di γ , non sono due concetti, ma due astrazioni: il solo concetto concreto è γ , il divenire.¹

Noi invece affermiamo che si tratta sempre dello stesso rapporto ma occorre tener presente che ogni concetto dialettico ha sempre insieme un aspetto positivo (la distinzione) e un aspetto negativo (l'opposizione). **I concetti distinti del Cro-**

23
Falsa distinzione
fra distinti e opposti.

1) *Saggio su Hegel*, p. 60.

ce altro non sono che gli opposti, considerati nel loro aspetto positivo e i suoi opposti sono gli stessi distinti, considerati nella loro mera opposizione. Dice il Croce: il vero si afferma contro il falso, il bello contro il brutto ecc., ma questa lotta non ha luogo per un grado rispetto all'altro. Come no? Non dice il C. che il pensiero deve lottare contro la fantasticheria, la poesia contro la sentimentalità, la morale contro l'interesse? E che cosa significa la teoria dell'origine pratica dell'errore se non un riconoscimento della relazione dialettica fra teoria e pratica? In tale teoria infatti si afferma che l'errore, cioè il non essere del pensiero, è, nel suo aspetto positivo, manifestazione di volontà.

Esaminiamo il rapporto fra questi tre concetti: a) intuizione (tesi); b) astratta categoria logica (antitesi); c) giudizio storico (sintesi).¹ Il C. ha ben visto che la categoria logica o il concetto puro altro non è che un momento della storia, momento che non è reale fuori della sintesi. È strano ch'egli non abbia visto come la stessa cosa si debba dire dell'intuizione, e che lui, filosofo, abbia attribuito una maggiore autonomia all'intuizione pura che alla pura logica. Noi riteniamo di aver dimostrato a sufficienza che un'intuizione alogica non esiste e non è concepibile.² Anche qui dunque i due valori distinti non hanno realtà se non nella loro sintesi. Nel nesso degli opposti — diceva il C. — α e β sono entrambi soppressi e conservati, ma solo metaforicamente, perché non esistono mai come α e β autonomi. Che è appunto ciò che noi diciamo dell'intuizione pura e del concetto puro rispetto al giudizio storico. Non esistono mai come autonomi in sé, ma tuttavia appaiono autonomi all'intelletto astratto. La stessa cosa vale, come vedremo meglio a suo luogo, per la triade: interesse economico (tesi) — ideale astratto (antitesi) — attività autocosciente (sintesi).

1) Vedi lo schema a pag. 78.

2) V. il cap. « La contraddizione dell'intuizione » nel mio studio *La filosofia di B. Croce* in « Giornale Critico » f. I 1929 pp. 35 segg. Cfr. in questo volume Parte II Cap. I § 2.

Il C., come già il Vico, ha la tendenza di affermare il momento concreto della tesi e negare quello astratto dell'antitesi: così egli affermerà l'intuizione e negherà il pensiero astratto, affermerà l'interesse e negherà l'astratto ideale. Uno dei momenti analitici si viene in tal modo a trovare isolato e — poiché ne viene rilevato soltanto l'aspetto positivo e gli vien tolta la negazione che è nel suo opposto — esso appare autonomo di fronte alla sintesi. In questo modo nasce l'idea dei *gradi* dello spirito.¹ La tesi appare come un grado idealmente inferiore, in cui non è ancora posta l'esigenza di quello superiore, e la sintesi come un grado ulteriore che implica quello precedente. Allora si dice: vi possono essere espressioni prive di concetti, ma non vi sono concetti privi di espressione; vi possono essere interessi privi di finalità morale, ma non vi sono azioni morali senza interesse.

24
Genesi della
teoria dei gradi.

Il C. fa rimprovero a Hegel di aver disconosciuta l'« autonomia » dei concetti distinti. Ora se per autonomia s'intende il valore positivo delle singole determinazioni, valore che viene conservato nella sintesi superiore, si deve certamente affermarla, per quanto il termine includa il pericolo di un equivoco; se invece per autonomia s'intende la concretezza che basta a sé stessa, la effettiva pensabilità di una determinazione non come aspetto o momento di un concetto superiore, ma come concetto indipendente, si deve recisamente negarla; autonoma, in questo senso, è soltanto la sintesi a priori dello spirito tutto spiegato.

9. *Mancata deduzione delle categorie.* I concetti distinti sono dunque, secondo noi, momenti dialettici e non concetti autonomi, e quando sieno considerati come autonomi rivelano la contraddizione insita in ciascuno, per cui il pensiero è costretto a passare dall'uno all'altro e a risalire a delle sintesi sempre più comprensive, finché la contraddizione non sia risolta.

1) Per questa genesi della teoria dei gradi, cfr. Parte II, pagg. 169 segg.

In tal modo lo spirito è concepito come un sistema organico di concetti e non come « un sacco di categorie », e si evita quella enumerazione arbitraria e « rapsodica » che già Kant rimproverava ad Aristotile e che Fichte poteva rimproverare a Kant. Una deduzione logica delle categorie è possibile soltanto se, affermata una qualunque di esse, si può dimostrare che contraddice al suo stesso concetto se non viene integrata con tutte le altre. Il sensista, il quale afferma che la conoscenza è sensazione, non potrebbe esser mai più confutato, se non si potesse dimostrargli che il concetto di sensazione è in sé contraddittorio, e passa di necessità nel suo opposto per trovare la sua realtà nella sintesi dell'intuizione. La categoria dell'intuizione diventa con ciò un'assoluta esigenza logica per chi abbia affermata la sensazione, e l'intuizione a sua volta risulterà contraddittoria e rivelerà la assoluta esigenza del concetto.¹

Avendo il C. negata la relazione dialettica fra i concetti distinti, egli si è reso impossibile una deduzione delle categorie: e in verità le sue dimostrazioni sono piuttosto intuitive che discorsive e ricordano quelle della matematica indiana, in cui il nostro *quod erat demonstrandum* è sostituito dal simbolo di una mano con l'indice teso, che significa: « come si vede dalla figura ». Si rileggano le prime pagine dell'Estetica e quelle della Pratica in cui è affermata la necessità della categoria economica e poi di quella morale, e risulterà ad evidenza che il C. *mostra*, ma non *dimostra*.² Alla domanda perché la bellezza sia un predicato necessario, la Filosofia dello spirito può rispondere: perché non v'è popolo al mondo che non abbia un'arte, e non possiamo comprendere e narrare la storia dell'arte, se non sappiamo che cosa sia il bello. E altri potrebbe dire: la medicina o l'istituto familiare sono categorie necessarie, perché non possiamo comprendere la storia della medicina o quella della famiglia, se non sappiamo che cosa sieno.

1) Cfr. Parte II. « La contraddizione della coscienza sensibile » e « la contraddizione dell'intuizione pura. »

2) Per la deduzione della « Forma pratica dello Spirito » cfr. in questo libro il § 1. della Parte IV.

Considerando le categorie soltanto come predicati necessari di un determinato giudizio storico, non si dimostra la loro universalità. Dicendo: nessun popolo o nessun uomo è senza religione o senza poesia, ci si ferma a una constatazione di fatto, si giunge al *certo* ma non si raggiunge il *vero*. Non si tratta di dimostrare che di volta in volta, in dieci o in mille esempi riscontriamo quel predicato, bensì occorre dimostrare che esso è concettualmente necessario.

Se ci fosse anche una sola opera d'arte puramente poetica, e se dunque l'attività intuitiva fosse concepibile in sé senza contraddizione, perché non si potrebbe concepire tutto un mondo di esseri puramente poetici? Se non ci fosse contraddizione nel concetto stesso di forza, disgiunto da giustizia, perché non si potrebbe concepire tutto un mondo di biondissime e purissime belve?

Si potrebbe rispondere: un mondo di esseri puramente poetici non può esistere, per la semplice ragione che essi nulla avrebbero da poetare. L'espressione poetica presuppone tutto un mondo di impressioni, sentimenti e affetti e chi nulla ha sentito, nulla potrebbe esprimere. Ma si dimenticherebbe in questa risposta che la sintesi estetica è sintesi *a priori*, cioè che il contenuto non esiste fuori della forma, ma è posto dalla forma, che la materia della poesia non esiste fuori della poesia e non è distinguibile dall'opera poetica, se non per astrazione. Ché se invece il sentimento fosse considerato, come talora potrebbe sembrare dalle parole del C., un necessario precedente cronologico dell'intuizione, si cadrebbe inevitabilmente in un *regressus in infinitum*: ogni intuizione presuppone sentimenti e volizioni, che presuppongono concetti, i quali a lor volta presuppongono altre intuizioni ecc. e non si potrebbe uscirne che postulando nello sfondo la cosa in sé inconoscibile o l'atto creativo del Signor Iddio.¹

26

Se il contenuto dell'atto vien considerato come precedente cronologico si cade in un regresso infinito.

1) Con un accuratissimo esame analitico uno studioso triestino, assa.

Anche l'ordine in cui si dispongono le categorie crociane: bello, vero, utile, giusto, è mostrato e non dimostrato. Secondo noi si può dimostrare logicamente che l'intuizione è un momento analitico del pensiero, ed è naturale che essa appaia, in questo senso, come un concetto inferiore e precedente al pensiero. Ma nel C. non si vede il perché dall'intuizione si debba passare direttamente al concetto. Non basta mostrare che l'intuizione precede necessariamente il pensare, perché essa precede anche l'agire. E quale è il precedente immediato dell'intuizione stessa? L'attività pratica? E perché? E, dato che il C. distingue l'atto economico da quello morale, quale dei due? C'è insomma in tutta questa sistemazione dei concetti distinti qualche cosa di arbitrario e di logicamente non giustificato. Il C. polemizza in una bella pagina della Logica contro il modo esteriore di intendere la dimostrazione, e dobbiamo riconoscere che nei filosofi tedeschi, e non ultimi negli hegeliani, troppo spesso una macchinosa deduzione esteriore si sostituisce all'intima universalità del pensiero; ma non è giusto rinunciare a ogni deduzione logica per paura delle deduzioni artificiose. Il pensiero non deve assumere un tono né ispirato né autoritario, ma deve essere dimostrativo, cioè deve offrire al discente o al supposto avversario una necessità logica che lo induca a passare da un concetto a un altro, ed è di ciò che si sente spesso la mancanza nella sistemazione crociana.

Esaminando varie obiezioni mosse alla sua correzione dell'hegelismo, il C. stesso si chiede: come mai le forme dello spirito passano dall'una all'altra? perché quando lo spirito si trova nel momento della fantasia o in quello dell'opera pratica non vi si appaga e non vi resta in perpetuo? quale è la contraddizione, intrinseca a ciascuna di quelle forme particolari, che spinge alla forma superiore?¹

legato alla religione positiva, ha creduto appunto di poter dimostrare che per questa ragione il C. dovrebbe accettare la trascendenza divina. V. Ferruccio Pardo, *La Filosofia teoretica di B. C.*

1) Nell'appendice I al *Saggio su Hegel*, pp. 162-163.

Ma la sua risposta non dà molta soddisfazione. Ciascuna forma particolare — egli dice — è particolare e lo spirito non vi si può arrestare. Lo spirito non vi si arresta, anzi non è mai tutto in nessuna delle sue particolarizzazioni, ma il suo vero essere consiste nella totalità delle sue determinazioni.

Come abbiamo detto sopra: se in nessuno dei concetti distinti si trova mai il vero essere dello spirito, ciò significa che quei concetti non sono *universali-concreti*, non sono autonomi, ma che anzi, ove sieno considerati autonomi, rivelano una intrinseca contraddizione.

L'IDENTIFICAZIONE ADIALETTICA DI FILOSOFIA E STORIA E LA MANCATA UNIFICAZIONE DI PENSIERO E AZIONE

CAPITOLO SECONDO

28

Genesi delle
identificazioni
adialettiche.

1. *La relazione fra il concetto trascendentale e il giudizio storico, e quella fra teoria e pratica.* Degli errori che derivano dal disconoscimento della relazione dialettica fra i concetti positivi, uno dei piú caratteristici è l'astratta identificazione di determinazioni diverse. Nella *tesi* si può logicamente dimostrare l'esigenza dell'*antitesi*, e nell'*antitesi* l'esigenza della *tesi*, per cui l'intelletto conclude affrettatamente che le due determinazioni opposte si equivalgono (per questa via il C. identificherà ad es. la volontà economica, che è individuale e priva di universalità, con la volontà giuridica, che è universale e priva di individualità). Ugualmente quando si riconosce che i momenti analitici non trovano la loro realtà che nel concetto superiore, si ritiene di poter identificare la *tesi* con la *sintesi* (per es. la storia con la filosofia). Seguendo questo procedimento un geometra filosofista potrebbe ragionar così: non c'è, in concreto, alcuna superficie priva di volume; non c'è alcun volume privo di superficie; dunque la superficie e il volume sono la stessa cosa. Questi errori si uniscono spesso tra loro per cui si confondono concetti opposti e concetti subordinati e s'identificano alla rin-

fusa sentimento, arte, economia, diritto, morale, scienza, storia e filosofia, giungendo a quel monologismo adialettico che ha aduggiato la filosofia italiana degli ultimi decenni.

Nell'attualismo c'è tuttavia una maggiore conseguenza (per quanto l'errore possa essere conseguente) poiché la tendenza è unica, cioè rivolta alla soppressione di tutte le distinzioni; nella Filosofia dello spirito, invece, si rimane perplessi per il modo arbitrario con cui concetti, che stanno fra loro nella stessa relazione dialettica, alle volte vengono identificati fra loro, mentre altre volte vengono dichiarati distinti, senza che ci sia data alcuna ragione di questo diverso trattamento.

Vediamo ad es. per quali ragioni il C. ha creduto di dover identificare la filosofia e la storia.

Ogni giudizio storico — egli dice — presuppone dei concetti filosofici e non avrebbe senso il dire ad es.: « l'uccisione del Duca d'Enghien è stato un atto poco morale e poco politico » se non si avesse in mente una definizione concettuale della morale e della politica; ma ugualmente ogni definizione filosofica implica sempre qualche riferimento storico, e non potremmo ad esempio dire: « la virtù è abito di azioni morali » se non avessimo alcuna esperienza di concrete azioni virtuose. Si può distinguere empiricamente l'opera di storia, in cui l'accento cade sull'individualità dei giudizi, dall'opera filosofica, in cui l'accento cade sulle definizioni concettuali, ma in realtà la storia è sempre filosofica, e la filosofia è sempre storica, e i due concetti formano una inscindibile unità, per cui, quando l'un elemento si separi dall'altro, si foggiano due mostri: un concetto non individuato e perciò inesistente in modo concreto; e un giudizio non pensato e perciò inesistente come giudizio.

Da ciò il nostro autore conclude che filosofia e storia sono la stessa cosa.¹

Nello stesso modo egli riconosce pure che l'atto pratico presuppone il giudizio teorico, e l'atto teorico presuppone l'azione

29
Ragioni che hanno portato alla falsa identificazione di filosofia e storia.

1) Log³. p. 143, v. pure Parte I, Sez. III, 1; p. 11, 4 passim.

pratica. Non si può concepire una volontà e azione cieca, priva di pensiero; né una contemplazione pura, priva di volontà e azione. Un atto di pensiero è sempre un atto morale, una lotta attiva contro l'errore; e d'altra parte ogni azione morale è azione consapevole, che implica un giudizio sulla situazione di fatto e sulla mèta verso cui si tende.¹

Sembrirebbe da ciò che si dovesse anche qui concludere: si può sí distinguere empiricamente l'opera pratica, in cui l'accento cade sull'energia fattiva, dall'opera teorica, in cui prevale il pensiero, ma in realtà i due momenti sono inscindibili. Non vi sono due attività diverse *rem gerere* e *res gestas agnoscere*; ma un atto solo: l'attività autocosciente (*verum ipsum factum*). Questa attività è relazione di soggetto ed oggetto e quando l'un elemento si separi dall'altro, si foggiano due concezioni mostruose: il conoscere, come apparenza soggettiva priva di oggettività, e il volere come cieco impulso inesprimibile (il mondo di dolore e d'illusione dello Schopenhauer).

Ma il C. si rifiuta di trarre queste conseguenze, anzi ribadisce la rigorosa distinzione fra teoria e pratica e chiama sofistica l'identificazione dei due concetti.

30

Le stesse ragioni valgono per la identificazione di teoria e pratica, ma il C. le rifiuta.

« L'argomentazione con cui si suole dimostrare tale identificazione — egli dice — si riconduce al fonte di ogni sofisma, che è nel prendere uno stesso termine in due accezioni diverse, e dimostrata l'una delle due accezioni, far passare per dimostrata l'altra e diversa ».²

È vero che pratica e teoria non si distinguono in ciò che l'una sia attiva e l'altra no, l'una cosciente e l'altra no, perché attive e consapevoli sono tutte e due, ma — egli osserva — non basta mostrare che non si distinguono in questo, bisogna anche dimostrare che non si distinguono in altro.

Qui ognuno si aspetterebbe che egli ci dicesse in che cosa dunque si distinguono; ma questo non ci vien detto.

1) *Saggio su Hegel* ecc., p. 409. *Ultimi Saggi*, p. 229.

2) *La storia come pensiero e come azione*, pp. 27 segg.

Siamo perciò costretti a fare delle congetture. Si potrebbe forse dire che la teoria ha il compito di conoscere la realtà quale è, e la pratica invece quello di creare il bene, modificando la realtà esistente. Ma la distinzione si riduce a quella già esaminata, e non vale, perché conoscere la realtà devono tanto il teorico che il pratico, e tutti e due la modificano e ne creano una nuova: Galileo Galilei ed Emanuele Kant hanno modificato il nostro mondo quanto Cavour e Bismarck.

Oppure si potrebbe dire: per l'uno la conoscenza è un punto di partenza, per l'altro è un punto d'arrivo, ma in verità il conoscere (e così l'agire) è, per tutti e due, tanto punto di partenza che punto d'arrivo, perché lo spirito non passa da un astratto conoscere a un astratto volere, ma da un concreto conoscere-agire a un altro.

Oppure si dirà: che la realtà nuova che il pensatore crea è una realtà teorica, e quella che crea l'uomo d'azione è una realtà pratica; ma sarebbe una petizione di principio.¹

Non pare veramente che si possano distinguere filosoficamente due specie diverse di atti, un fare con intenti teoretici e un fare con intenti pratici, l'uno che sarebbe propriamente pensiero, e in cui la volontà sarebbe soltanto concomitante, e l'altro che sarebbe azione e in cui il pensiero non avrebbe che una fun-

1) Così nei *Nuovi Saggi* (p. 153) il C., pur riconoscendo l'importanza del nuovo concetto del pensiero come costruzione del proprio oggetto, della verità come fare, vorrebbe distinguere un « fare per intenti pratici » da un « fare per intenti teoretici », e afferma che « il conoscere come fare non è l'identità del conoscere col fare, del pensiero con la volontà, ma è il conoscere concepito come fare teoretico ». Dove non si comprende come mai si possa dire che il pensare sia privo di finalità pratica, se esso è atto morale che impegna la nostra responsabilità, nè come si possano chiamare atti diversi il fare pratico e il fare teoretico, mentre è impossibile indicare un qualsiasi carattere che ci sia nell'uno e manchi nell'altro. Se invece si dicesse che la teoreticità e la praticità sono punti di vista diversi da cui noi possiamo giudicare lo stesso atto, la cosa cambierebbe di aspetto. Per la coincidenza di pensiero e azione si confronti pure quello che è detto in *Carattere d. fil. mod.* (p. 197): « è impossibile pensare un'anima rischiarata da una nuova conoscenza che non compia o non abbozzi nell'atto stesso un moto operativo ».

L'unità dialettica di pensiero e azione non significa confusione dei due valori.

zione sussidiaria; ma si deve affermare un solo atto, teorico e pratico insieme, in cui potrà, secondo i casi, avere per noi maggiore importanza l'uno o l'altro aspetto.

Avranno perciò ragione quegli scrittori che identificano senz'altro il valore teoretico col valore pratico? Non è stato un merito del Cristianesimo di reagire contro l'intellettualismo della morale greca? Ha avuto torto Emanuele Kant di accogliere la suggestione del Rousseau e di distinguere il valore morale da quello teorico? No, certamente.

L'identificazione dialettica di pensiero e azione non deve significare un semplice ritorno alla confusione indistinta dei due valori. Questo è il motivo legittimo della distinzione crociana. Se ammiriamo i tesori di energia e di sacrificio profusi da una povera donna per tenere insieme la sua famiglia e se qualcuno ci viene a dire che ciò che ammiriamo è l'intelligenza di quella donna, abbiamo bene il diritto di dirgli che non se ne intende. L'atto è unico, la distinzione fra atti teoretici e atti pratici è empirica e quantitativa, come quella fra uomini di pensiero e uomini d'azione, ma la distinzione dialettica del criterio diverso con cui si giudica la praticità da quello con cui si giudica la verità è una distinzione filosofica e qualitativa.

I due valori non sono soltanto diversi ma veramente opposti, e la loro unità è un esempio classico di quella dialettica positiva di determinazioni opposte che il C. si è proposto di negare contro l'Hegel ma che poi spesso il suo senso del reale gli fa riconoscere in effetto.

Nel passo seguente la dialettica positiva è riconosciuta nel modo più esplicito: « Si può concepire una volontà e azione cieca, priva di pensiero? e che cosa farebbe? si può concepire un'intelligenza pura priva di volontà e azione? e che cosa penserebbe? non sembra ci sia altro modo d'intendere i due termini se non come distinti e uniti insieme e, perciò stesso, come opposti e, reciprocamente, a volta a volta, positivi e negativi. L'azione nega il pensiero, e il pensiero nega l'azione, onde l'uno non è senza l'altro né l'altro senza l'uno e la loro dualità non è

dualismo, ma dialettica ».¹ Questa precisamente è la nostra tesi.

Cionostante il C. continuerà (non sappiamo perché) a considerare teoria e pratica come concetti distinti, da contrapporre a quelli opposti, e negherà che vi sia un'opposizione dialettica fra le determinazioni positive.

Ritorniamo ora a considerare la relazione fra filosofia e storia e vediamo se non si tratti anche qui di una relazione della stessa specie.

Per impostare rettamente il problema è necessario distinguere due modi di intendere il termine *filosofia* che può significare o l'astratta dottrina delle categorie, cioè la definizione dei concetti puri, oppure invece il Pensiero concreto, cioè l'autocoscienza tutta spiegata.

Prendendo ora il termine nella prima accezione, si deve dire che la relazione fra filosofia e storia è quella dell'antitesi con la sintesi immediatamente superiore.² Il concetto concreto, la sintesi, è, in questo caso, il giudizio storico, e in esso possiamo distinguere per analisi i due momenti costitutivi: da una parte il contenuto intuitivo (individuale senza oggettività) e dall'altro il predicato logico (universale senza individuazione).

Affermare la semplice equivalenza della filosofia con la storia è quindi una indebita identificazione del momento astratto con la sintesi concreta. È ben vero che il giudizio definitorio non è che il momento metodologico del giudizio storico, ma la finalità dei due giudizi è diversa, e quindi diverso è il criterio con cui noi li giudichiamo. Se confrontiamo un'opera filosofica come la *Critica della Ragion pura* con una narrazione storica come la *Storia Romana* del Mommsen, vediamo che i due criteri di valutazione non sono fra loro meno diversi di quelli coi quali distinguiamo il valore scientifico dal valore estetico.

All'indagine trascendentale chiediamo che i suoi concetti sieno

32
L'intuizione concreta e la categoria astratta sono momenti del giudizio storico.

1) *Saggio su Hegel* ecc., pag. 409.

2) Si veda lo schema a pag. 78 tenendo presente la riserva accennata nella nota a pag. 79.

rigorosamente universali, che sieno cioè condizioni *a priori* di tutto il pensabile; all'opera di storia invece chiediamo che ci faccia sapere come certi fatti si sono effettivamente svolti nella realtà. Siamo d'accordo che non si può narrare senza giudicare e che nel giudizio storico sono impliciti dei concetti di valore e però abbiamo accettata la innovatrice definizione che il C. ha dato della filosofia (noi diremmo: della dottrina delle categorie) come metodologia della storia. Ma non per questo è lecito identificare le due discipline; nella storia infatti sono implicite anche le intuizioni, e tuttavia nessuno direbbe oggi che la storia è poesia.

Nessuno lo direbbe oggi, perché, in gran parte per merito del nostro autore, il carattere concettuale del giudizio storico è generalmente riconosciuto, ma 50 anni fa il C. stesso pensava che la storia si potesse ridurre sotto il concetto generale dell'arte. Noi invece riteniamo che Arte, Filosofia e Storia sono discipline diverse, che considerano il reale da prospettive diverse e che vanno giudicate ognuna secondo i suoi propri principi. Questo risultato ci sembra più conforme a verità come è più conforme al buon senso.

Ogni atto spirituale è sempre insieme artistico, filosofico e storico, ma i tre valori non sono sullo stesso piano. Vi può essere una grande opera di poesia, concettualmente insignificante, vi può essere una profonda indagine concettuale, relativamente povera di senso storico (come le *Meditazioni* di Cartesio, l'*Etica* di Spinoza e la *Critica* di Kant); ma non vi può essere una grande opera storica senza evidenza di rappresentazione né senza una ben meditata elaborazione di concetti.

I momenti inferiori possono indicare anche qui, come sempre in casi analoghi, due pregi o due difetti della sintesi; due pregi quando vengono considerati nella loro positività, e due difetti quando sieno considerati nella loro astratta opposizione. L'evidenza rappresentativa e la conformità del criterio valutativo sono i due pregi; i difetti corrispondenti sono: la storia fantastica, in cui l'intuizione usurpa i diritti del concetto, e la storia

aprioristica, in cui la deduzione concettuale usurpa i diritti della rappresentazione concreta. Anche questa ci sembra una riprova che il giudizio storico implica tanto l'intuizione quanto il concetto critico, ma che non lo si può senz'altro identificare né con l'arte né con l'indagine trascendentale.¹

2. *La storia come momento della filosofia e la filosofia come sintesi di teoria e pratica.* La relazione concettuale che abbiamo cercato d'illustrare vale soltanto se per filosofia s'intende l'astratta definizione dei concetti puri, ma è merito della filosofia postkantiana e in particolare di quella di Hegel, di aver elaborato un piú alto concetto della filosofia, come pensiero assoluto, che non è un momento del giudizio storico, ma lo contiene in sé, e si può definire, in questo senso, come *superamento della storia*.

Se prendiamo il termine filosofia in questo piú alto significato, la relazione fra coscienza storica e coscienza filosofica si presenta in tutt'altro modo. La storia è il sommo concetto teoretico (*tesi*), ad essa si contrappone l'azione etico-politica, come sommo concetto pratico (*antitesi*) e la filosofia, come autocoscienza e consapevolezza del proprio fare, come unità dialettica di necessità e libertà, cioè di teoria e pratica, è la sintesi a priori assoluta.

In questo caso non si può né identificare senz'altro filosofia e storia, né tanto meno considerare la filosofia come un momento del giudizio storico, ma anzi dobbiamo riconoscere nella coscienza storica un momento astratto della filosofia.

Dimostriamo piú avanti la necessità logica di concepire la filosofia in questo modo,² ora ci limiteremo a mostrare che c'è nel C. stesso l'esigenza di superare lo storicismo nel senso da noi indicato.

Tale superamento implica le seguenti affermazioni: I. Filosofia 33
Superamento
dello storicismo.

1) Cfr. in questo volume Parte III, cap. II.

2) Vedi appresso il cap. sul « Problema unico ».

e storia sono concetti distinti, al modo stesso come storia e arte, e non si possono senz'altro identificare fra loro. II. Teoria e pratica non sono concetti semplicemente distinti, ma sono opposti e distinti insieme, come lo sono sempre i termini d'una positiva antitesi dialettica. III. Il concetto di storia non è un concetto concreto e autonomo in sé, ma è, come tutti i concetti puri, un momento astratto del Concetto. IV. Il concetto etico-politico non è neppur esso un concetto distinto e autonomo, ma è, come il suo opposto, un concetto della sintesi concreta. V. La filosofia, come autocoscienza, è la sintesi a priori assoluta in cui trovano la loro realtà il giudizio storico e l'azione civile.

La filosofia, dice il C., è storicismo assoluto, che è una definizione appropriata appunto perché l'aggettivo, se non contraddice, supera di certo il sostantivo. Ma in che senso la filosofia supera la storia? In questo: che il giudizio storico dovrebbe essere secondo la sua definizione teoria pura, mentre la filosofia è unità di teoria e pratica. La storia presuppone l'azione, è teoria che ha l'azione fuori di sé (come, per richiamare alla memoria una relazione analoga della ragion pratica, il diritto ha la forza esecutiva fuori di sé e la presuppone), invece l'autocoscienza filosofica, che è consapevolezza del proprio (e non dell'altrui) operare, ha l'azione in sé.

Abbiamo visto sopra che il C. ha riconosciuto, quasi suo malgrado, l'unità e opposizione fra teoria e pratica. La realtà stessa gli impone di riconoscere queste due opposte verità: che non si può agire senza pensare, né pensare senza agire; e insieme: che l'azione nega il pensiero (per cui si può parlare di un'origine pratica dell'errore) e che il pensiero nega l'azione (per cui si potrebbe parlare di una origine teorica del male). Da una parte egli vede che le passioni pratiche nuocciono al pensiero, e che la contemplazione teorica nuoce all'azione, per cui i sapienti sarebbero pessimi reggitori delle repubbliche come i politici sono pessimi testimoni di verità; dall'altra egli accetta la sentenza vichiana secondo cui noi conosciamo veramente e non esteriormente solo ciò che facciamo, per cui dunque soltanto

l'uomo politico che fa la storia dovrebbe essere capace d'intenderla.¹ Parlando di coloro che screditano il pensiero come inefficace nella pratica, egli dice che la divisione e reciproca indifferenza e inefficacia di pensiero e azione, non regge, ma che « nella viva e concreta realtà spirituale si ha la perfetta unità dei due termini, e nell'atto di pensiero tutt'insieme un atto di volontà ».²

Nessuno crederà che enumeriamo qui codeste opposte sentenze per il gusto di cogliere il nostro autore in contraddizione, mentre il nostro scopo è di mostrare come sia presente nel suo stesso pensiero l'esigenza di una dialettica positiva.

Quelle opposte sentenze sono tutt'e due vere perché sono aspetti unilaterali di una verità più complessa, perché teoria e pratica non sono due realtà esistenti in sé, ma momenti opposti e complementari di quell'unica realtà che è l'autocoscienza, e però anche qui denotano, come abbiamo osservato, due pregi e due difetti del concetto superiore.

La teoreticità è un difetto nell'azione, non per il suo valore positivo, ma in quanto con quel termine s'intende significare una deficienza di decisione pratica; e la passionalità è un difetto nel giudizio scientifico non per la sua energia volitiva, ma in quanto indichi deficienza di meditazione. All'uomo indeciso si dice: « Tu ci hai pensato troppo » mentre si dovrebbe dire « hai voluto troppo poco ». Però: quanto più forte è il pensiero altrettanto più forte dev'essere la volontà per non venirne impedita.

Un più profondo riconoscimento dell'unità dialettica di pensiero e azione si ha nella teoria crociana della Contemporaneità della storia.

Il C. dice che ogni storia è storia contemporanea e autobiografica

34
Pensiero e azione, momenti dialettici dell'autocoscienza.

1) *La Storia come pensiero e come azione*, p. 171.

2) *Carattere della Filosofia moderna*, pp. 107-108. Nel passo citato la « perfetta unità dei due termini » viene però attenuata e resa imperfetta dalla motivazione che segue: « non nascendo da altro il pensiero che da uno stimolo morale — cioè da un bisogno pratico — ». Dove può sembrare che il pensiero non sia in sé azione ma presupponga l'azione.

e lo dimostra con buone ragioni. Tuttavia il termine « Storia contemporanea » include una contraddizione: infatti la storia si scrive quando l'impresa è compiuta; la *historia rerum gestarum* presuppone le *res gestae*, e finanche quando uno si facesse storico delle sue proprie gesta, e se le andasse pur narrando mentre le compie, l'azione, nell'atto in cui diventa oggetto di giudizio storico, viene posta con ciò stesso come passata.

Il termine « contemporaneità della storia » definisce esattamente la *crisi* del concetto storico e indica quella feconda contraddizione, insita nel concetto, per cui la storia non può mai essere in sé, quella pura contemplazione che essa è per sé (cioè che la sua definizione richiede). Parlare di una storia contemporanea equivale a parlare di una « fantasia veridica ». Il C. direbbe: se è veridica, non è piú fantasia, ma giudizio. Eppure ogni poesia deve essere veridica, perché nessuna opera d'arte può essere in sé quella intuizione alogica che il suo puro concetto richiederebbe.

Lo storico — disse il C. — deve essere imparziale. Deve conoscere e giudicare la realtà e non esprimere i suoi desiderî di modificarla, poiché il passato non si modifica.

Tuttavia il concreto giudizio storico non può essere del tutto privo di espressioni di valore: « Perché questo fosse possibile, si dovrebbe avere innanzi un passato totalmente passato, affatto disgiunto dal presente — ma un passato a questo modo non esiste ». « Ciò posto, lo storico, in quanto mentalità storica è, di certo, quella intelligenza pura di cui si parlava nell'ipotesi fatta dal Lotze — ma nella sua concretezza è uomo intero e, innanzi al passato che è un presente, reagisce da uomo intero, sentimentalmente e volitivamente ».¹

Qui mi pare sia chiaramente detto che la storia, in quanto tale, è teoria pura, mentre lo storico, nel suo effettivo pensiero, non può essere mai puro teorico. In altre parole: la storia è un mo-

1) *Saggio su Hegel ecc.*, p. 402. La stessa cosa è detta spesso altrove, per es. in *Storiografia*, p. 76.

mento o aspetto del Pensiero concreto, e non può essere semplicemente identificata con esso, cioè con la filosofia. La « contemporaneità » indica la contraddizione della storia, come teoria pura, ed esprime l'esigenza di passare dalla considerazione storica a quella autocoscienza filosofica, in cui il non-io si rivela come posto dall'Io.

Nel passo succitato il C. accenna a una difficoltà, che egli svolge più ampiamente altrove,¹ e che si potrebbe, secondo noi, chiamare *l'antinomia del giudizio storico*.

L'antinomia è questa: il giudizio storico è essenzialmente giudizio critico, esso implica cioè necessariamente un giudizio di valore. Non si può fare una storia dell'arte senza distinguere la poesia dalla non-poesia, cioè il bello dal brutto, né una storia della scienza senza distinguere le dottrine vere da quelle false, né una storia civile senza distinguere le azioni buone e utili da quelle cattive e dannose.

Infatti gli storici che pretendono di dare una storia oggettiva e di esporre i fatti astenendosi dal giudicarli, o cadono nella pura cronaca, oppure insinuano i loro giudizi surretiziamente, vale a dire che o non fanno della storia, o ne fanno una poco sincera.

Ma d'altra parte il reale ha sempre una sua razionalità, e compito dello storico è di comprendere imparzialmente il reale e non di assidersi alla destra di Dio per pronunciare assoluzioni e condanne. Coloro che fanno il processo ai fatti e applicano il « dover essere » al passato, (come fece in modo caratteristico il Manzoni nel frammento sulla Rivoluzione Francese) mancano di senso storico. In quei giudizi — dice il C. — si sente l'incongruità e vanità « quasi come se si vedesse prendere a pugni una statua, che non però si muove e cangia volto ». « Quei giudizi sono vuoti di senso per noi, che ci siamo posti

35

L'antinomia del
giudizio storico.

1) Specialmente nelle stupende pagine su « La Grazia e il Libero Arbitrio » in *Ultimi Saggi*, pp. 290 segg.

sul piano storiografico, dove l'individuo non appare piú come l'individuo che debba scegliere l'opera sua ».¹

In breve: compito dello storico è di enunciare dei giudizi critici sui fatti, distinguendo il vero dal falso e il bene dal male; ma, quando ci si pone sul piano storiografico, vero e falso, e bene e male, perdono ogni significato, perché il giudizio: « il tuo proposito è malvagio » implica l'espressione della mia volontà: « io non voglio che tu agisca a quel modo »: volontà assurda perché nemmeno un Dio potrebbe fare che il *factum* sia *infectum*. Dunque il compito dello storico è in sé contraddittorio.

L'antinomia non è nel C. così recisa come qui l'abbiamo esposta, perché egli ritiene di poter distinguere fra il giudizio critico e il cosiddetto giudizio di valore. Se abbiamo bene inteso il suo pensiero, egli ritiene che il giudizio critico sia puramente logico, e diventi giudizio di valore solo in quanto sia congiunto con l'espressione d'un sentimento o di una volontà. I giudizi: « Tizio è buono, Caio è cattivo, questo è bene e questo è male » significano: Io amo, io odio, io voglio o non voglio questo e questo: non sono giudizi logici bensì *espressioni affettive*.²

Il giudizio puramente logico si limita a giudicare: questo è arte, questo è atto utilitario, questo è atto morale ecc., senza impartire lodi né biasimi. E quando pur si presenti in forma negativa: « questi versi non sono poesia », « questa azione non è morale » non implica alcuna valutazione affettiva, ma si limita alla constatazione che quei versi se non sono poesia, saranno un'altra cosa ugualmente legittima al cospetto di Dio, saranno per es. uno sfogo sentimentale o una costruzione intellettualistica, e che quella azione se non è morale sarà invece un atto utilitario. In tal modo lo « storico puro » potrebbe contemplare la realtà *nec ridens nec fleens* e pronunciare dei giudizi critici, distinguendo le intuizioni dai concetti e le volizioni utilitarie da quelle morali,

1) *La storia come pensiero* ecc., p. 34.

2) *Saggio su Hegel* ecc., p. 401.

senza pronunciare giudizi di valore, cioè senza far intervenire il suo sentimento.

Secondo noi tutto ciò è impossibile, impossibile non solo in senso psicologico, ma concettuale. Perché, come abbiamo mostrato più sopra, il giudizio: « questi versi non sono poesia, ma sono invece atto pratico o concettuale » è un giudizio che non ha senso. Le categorie sono tutte onnipresenti, e quei versi, se fossero davvero un atto concettuale o un atto pratico, sarebbero necessariamente anche un atto intuitivo. A rigore non si può dire: « questa dimostrazione non è opera di pensiero, ma d'immaginazione » perché ciò che non è pensabile non è in alcun modo immaginabile. Quando adoperiamo quei modi di dire (e li adoperiamo spesso) intendiamo affermare che quell'opera non è quale noi la desideriamo, non è quell'opera di poesia unitaria, armoniosa, vasta che ci aspettavamo, ma è invece un insieme, che giudichiamo disarmonico, di tanti atti, i quali, considerati ognuno per sé, non possono non essere atti di intuizione, di pensiero e di volontà insieme.

Se le categorie non sono dei circoscritti concetti empirici, ma dei predicati universali che investono tutto il reale, il giudizio: « questo è fantasia e non pensiero » non può corrispondere ad alcuna realtà. Il giudizio storico, se non fosse congiunto al giudizio di valore, dovrebbe limitarsi a ripetere continuamente: « questo è un atto, questo altro è un atto e questo terzo è un atto », come fanno fare con tanta buona grazia certi scolaretti che conosciamo. Ma il giudizio critico è sempre anche giudizio di valore, affermativo di una data realtà che vogliamo, e negativo di un'altra che non vogliamo, espressione di pensiero e insieme di volontà. Un giudizio puramente teorico non esiste.

L'antitesi fra contemplazione teorica e volizione pratica è prospettata dal C. nelle belle pagine del saggio « *La grazia e il libero arbitrio* ». ¹ Dal punto di vista della pura contemplazione — egli dice — anche l'errore, anche il male appare come necessa-

1) *Ultimi Saggi*, pp. 290 segg.

rio, e quindi come bene. Ma dal punto di vista della vita attiva e pratica ognuno di noi si sente fornito di libero arbitrio e responsabile delle sue azioni. Questa doppia vicenda non è altro che « l'alternò » operare del pensiero e dell'azione. Nel pensare la storia, ci poniamo dal punto di vista della grazia e della Provvidenza e della giustificazione per la fede; nel farla, in quello del libero arbitrio e della responsabilità e della giustificazione per le opere.

Qui l'antinomia è ben vista ma non risolta, e il dualismo non ci sembra superabile finché si ammetta l'alternò avvicinarsi di un pensiero teorico che neghi la libertà, e di un agire pratico che contrapponga la volontà sua a quella della Provvidenza. La reciproca implicazione di teoria e pratica non risolve il problema perché non afferma la sintesi, ma indica soltanto l'irrequietezza dei due momenti antitetici; e però il processo totale dello Spirito in cui quei due momenti non si fondono insieme, ma rimangono reciprocamente trascendenti, risulta un che di inafferrabile, di non individuato e di non unitario.

Eppure il C. non aveva da andar lontano a cercare la sintesi di quei due momenti, perché poteva trovarla, come abbiamo detto, nella sua teoria della contemporaneità della storia. La filosofia infatti altro non è che storia contemporanea, cioè storia ideale eterna, in cui l'oggetto non è piú un passato, irrigidito nella necessità del fatto, e nemmeno uno scopo futuro ir-reale nel suo dover essere, ma è l'attività del Soggetto, eternamente presente. In questo senso la *Critica* di Kant e finanche l'*Etica* di Spinoza sono piú veracemente opere di storia che non quelle del Mommsen.

LA POLEMICA CONTRO IL “PROBLEMA UNICO,, E LA SU- PERSTITE TRASCENDENZA NEL- LA FILOSOFIA DELLO SPIRITO

CAPITOLO TERZO

1. *I vari motivi della polemica.* La filosofia, abbiamo detto, è la sintesi a priori assoluta, il Pensiero concreto in cui solo trovano la loro realtà i singoli concetti puri. A questa concezione il C. si è sempre opposto movendole le due opposte accuse di essere panlogistica e teologizzante.

Riportiamo i motivi principali della sua polemica, attenendoci per quanto possibile alle sue stesse parole.

Egli si compiace d'aver dato il colpo di grazia alla vecchia figura del « filosofo », intento a risolvere il gran problema dell'Essere. Quell'unico o supremo problema è insolubile perché è insussistente, e a ben considerarlo vi si scopre la confusa totalità degli infiniti problemi particolari, ciascuno solubile ed esauribile per sé.¹

L'illusione del problema unico nasce dal problema religioso che, per contingenze storiche, è sembrato fondamentale.

Secondo i tempi prende le prime parti ora il problema religioso, ora quello morale o politico, o scientifico, e questo di-

38
Negazione della
filosofia come
problema massi-
mo.

1) *Ultimi Saggi*, 386-7.

venta allora il problema fondamentale, ma non mai s'incontra un problema generale per sé stante.¹

Ammettendo un problema fondamentale seguirebbe che gli altri problemi o sarebbero da considerarsi tutti come dipendenti dal primo e perciò risolti col primo, o problemi non più filosofici ma empirici.

Nell'*Estetica* il C. aveva creduto di dover fare una distinzione fra storia dell'arte e storia della filosofia, ritenendo allora che nella filosofia il soggetto fosse un unico problema, mentre nella storia dell'arte i problemi variano secondo le singole opere e i singoli autori. Ora egli è giunto alla conclusione che i problemi variano per la filosofia come per l'arte. Non è vero che i filosofi si siano travagliati sopra un unico problema, le cui soluzioni successive, sempre meno inadeguate, formerebbero una unica linea di progresso.²

Come le opere di poesia non s'ingenerano l'una dall'altra (ché altrimenti formerebbero un unico processo e non ci sarebbe che un'unica opera d'arte), così non v'è un processo unico nemmeno nella storia della filosofia.³

Non è a dire che ogni problema filosofico si congiunga con tutti gli altri e sia sempre problema di filosofia totale, diversamente da quel che accade per la poesia, poiché in certo senso, anche in ogni singola poesia è immanente l'universo intero.⁴

È consigliabile perciò dare alle storie della poesia struttura sempre più monografica, libera da tirannie unitarie, e avvicinare poi anche la storia della filosofia a quelle storie.⁵

Non è vero che l'arte generi arte, la filosofia filosofia e l'azione una nuova azione. Anzi v'è un circolo delle attività spirituali, per cui ognuna ha, come suo necessario precedente, un'altra

1) *La storia come pensiero*, ecc., pp. 139-140.

2) *Storiografia*, p. 127.

3) *La Poesia*, pp. 130-131.

4) *Storiografia*, p. 129.

5) *Storiografia*, p. 129.

forma ben determinata. L'arte sorge dal sentimento, l'azione dalla conoscenza, il pensiero dalla vita pratica.¹

La storia della filosofia non consiste in una serie di sistemi, ciascuno retto da un proprio principio, bensì è storia di singoli problemi solo a un di presso sistemati da ciascun pensatore.² Solo nelle pseudo-storie si passa, per una sorta di deduzione concettuale, da Dante a Petrarca, da Petrarca a Boccaccio, ecc. e ugualmente dal pensiero di Cartesio a quello di Locke e di Hume, e da questo a quello di Kant e Schelling e Hegel. Ma la singola opera di poesia o di pittura, di filosofia o di politica o di morale, è chiusa in sé, è la conclusione di un processo, e per sé presa non genera processo di nuova bellezza, di nuova verità o di nuova azione. Perché ciò accada nuovi bisogni e nuovi sentimenti debbono prorompere a sollecitare la fantasia del poeta, nuovi problemi critici devono presentarsi alla mente del filosofo.³

I raggruppamenti, le divisioni, e le unificazioni della storia della filosofia hanno un loro uso mnemonico, ma non rispondono alla realtà che è l'individualità e l'incomparabilità delle verità filosofiche concretamente intese, al modo stesso che incomparabili sono le opere d'arte.⁴

La filosofia s'identifica con la storia e in senso stretto ne rappresenta il momento metodologico. Il valore d'una dottrina filosofica viene quindi saggiato dai giudizi critici ch'essa rende possibili, cioè dai problemi storici ch'essa illumina. Ma il Problema Unico non ha mai chiarito niente, il progresso filosofico non s'è mai avuto dalla filosofia « generale » ma sempre da scoperte effettuate nelle scienze filosofiche speciali: Logica, Etica, ecc.⁵

Come non v'è un problema generale, anche la storiografia non

39
Negazione della
storia della ci-
viltà.

1) *La Poesia*, pp. 130-131.

2) *Conversazioni critiche*, IV, p. 50.

3) *Carattere della filosofia moderna*, p. 213.

4) *Carattere della filosofia moderna*, pp. 81-82.

5) *Nuovi saggi*, p. 356; *Logica*, p. 187.

si costruisce mai dello Spirito in generale, ma sempre dello spirito specificato in una delle sue forme o categorie (storia della politica, della scienza, ecc.). Non v'è una storia della Civiltà in generale che abbia sotto di sé la storia politica, scientifica, ecc. Se così fosse quella generale o quelle particolari sarebbero vuote. O la storia generale, alla quale nulla resta da fare dopo che le storie particolari hanno fatto tutto; o le storie particolari che troverebbero esaurito il compito da quella generale.¹

Che non sia possibile una storiografia dello spirito in generale risulta anche dal fatto che il problema storiografico nasce sempre da un bisogno del fare; e poiché questo bisogno è sempre specificato come bisogno di un fare economico, poetico, ecc. anche l'indagine correlativa procede secondo una di queste categorie.²

La forma letteraria per monografia è quindi il segno della genuina storia della filosofia come di ogni altra storia, mentre la forma « enciclopedica » è propria delle compilazioni che a scopo mnemonico compendiano i risultati ottenuti dalle varie indagini monografiche.³

Non esiste uno spirito in generale senza specificazione, ma non esiste nemmeno il particolare senza riferimento all'universale. Pensare un aspetto è pensare insieme tutti gli altri, e non si può ad es. intendere la filosofia d'un filosofo senza riferirsi alla sua personalità e alle sue azioni.⁴ In questo senso una storia della filosofia è tutta la storia (e parimenti una storia della letteratura o di altro qualsiasi aspetto dello spirito) non perché annulli in sé le altre, ma perché tutte sono presenti in quella.⁵

Vediamo ora di esaminare i vari motivi di questa polemica. Anzitutto il C. vi esprime il suo bisogno di concretezza e la sua antipatia contro le astratte generalità. Quando si esce dalla

1) *Storiografia*, p. 105.

2) *Carattere della filosofia moderna*, p. 212.

3) *Carattere della filosofia moderna*, p. 65.

4) *Storiografia*, p. 106.

5) *Ibid.*, p. 108.

concretezza e particolarità determinata — egli dice — sorgono codesti problemi falsi, che, quanto meno hanno costruito, tanto più sembrano grandiosi e sublimi. Ad essi corrispondono le grandi questioni pratiche campate in aria, come la « questione sociale », la « pace perpetua » e simili, che, avulse dalla concretezza di determinate circostanze, son prive d'ogni significato.¹ In questo ogni uomo di buon senso può essere d'accordo col nostro autore, con la riserva, (accettata dal C.), che quei problemi, pur essendo espressi verbalmente in forma generica, possono talora sottintendere un ben preciso riferimento storico.

Qui però ci sembra necessaria una distinzione: altro è dire che non esiste un problema filosofico generale, ma soltanto il problema estetico, logico, economico ed etico; e altro che i problemi filosofici sono infiniti e incomparabili fra loro,² come infinite sono le opere d'arte. Abbiamo l'impressione che talora nel C. le due proposizioni tendano a confondersi in una.

Egli dirà ad esempio che la fallace idea del cosiddetto « problema filosofico fondamentale » prende origine dallo scambio fra il problema particolare e un « ordine di problemi ». « Un problema particolare si risolve quando è posto bene, ma un ordine di problemi non è dato risolverlo, cioè esaurirlo, perché corrisponde ad una categoria spirituale, a una delle eterne forze spirituali che reggono la storia e pongono e risolvono i problemi particolari.

L'affermazione che si devono affrontare solo problemi particolari e non mai « ordini di problemi » equivale, secondo noi, alla negazione storicistica della filosofia. Da ciò seguirebbe che non è lecito chiedersi, come ha fatto il C. nella sua *Estetica*: che cosa è l'arte? (che evidentemente implica un « ordine di problemi ») ma che occorre limitare il problema alle opere d'arte che si sono presentate in una determinata situazione storica.

40
Significato equivoco del « Problema generale ».

1) *Nuovi saggi*, p. 344; *Log.*, p. 187.

2) *Carattere d. filosofia mod.*, p. 116. L'infinità dei problemi filosofici è spesso affermata altrove. Cfr. specialmente *Storiografia*, p. 139.

Qui infatti non si dice piú che ogni problema universale include sempre qualche particolare riferimento storico, ma si nega veramente l'elemento universale. Siamo d'accordo anche noi che il concetto filosofico è sempre insieme assolutamente universale e assolutamente individuale (questo è il significato dell'espressione *universale-concreto*), e non si può ad esempio definire la bellezza se non si ha in qualche modo presente una determinata opera bella; ma questo riferimento non è tale da limitare a quei casi particolari il valore della teoria filosofica, sicché, sorgendo una nuova opera d'arte, la teoria debba venire abbandonata per adeguarsi al nuovo fatto storico.

41

Negazione stori-
cistica della filo-
sofia.

Il C. si proponeva certamente di negare soltanto il problema metafisico nella sua astratta universalità, ma la logica della negazione, implicita nella identificazione della filosofia con la storia, lo ha portato qui assai vicino a un *nominalismo storicistico* che svolto conseguentemente toglierebbe ogni universalità alle distinzioni categoriche che egli difende.

La stessa cosa è da dire per il problema storiografico. La suggestione dell'Estetica ha indotto il C. a sostenere che la forma propria di ogni trattazione storica è quella monografica. Ora un giudizio estetico si può dare logicamente di una singola opera, considerata nella sua individualità e non di un gruppo di opere. Da ciò il C. è portato a concludere che lo storico debba considerare le singole opere monadisticamente « chiuse in sé ». La suggestione estetica, se fosse stata portata, come per fortuna non avvenne, alle sue logiche conseguenze, avrebbe dovuto indurre il C. a limitare la storia delle dottrine filosofiche a una serie di uggiose analisi particolari di singoli autori, anzi di singoli giudizi, vietandogli di darci, come ci ha dato, quelle storie dei problemi filosofici, in cui, come avviene in ogni storia critica, le varie dottrine si dispongono come soluzioni sempre meno inadeguate di uno stesso problema, e si delinea un *progressus ad quem*, cioè al pensiero proprio dello storico.

Se, accogliendo in pieno la suggestione dell'Estetica, il C. avesse non solo affermato che i problemi della storiografia sono infi-

niti, ma avesse poi anche accordata la sua sistemazione speculativa con tale teoria storiografica, avrebbe dovuto giungere alla conclusione (cara agli attualisti) che le categorie o attività dello Spirito non sono solo quelle da lui contemplate, ma infinite, cioè tutte quelle che lo spirito afferma, di volta in volta, con ogni suo atto, e che se noi chiamiamo con uno stesso nome certi gruppi di concetti, si tratta di semplici classificazioni empiriche. Il concetto di *virtù* non è infatti lo stesso nei veggenti indiani che la considerano come un fluido magico e in coloro che la definiscono come osservanza rituale o come subordinazione al costume patrio; in chi la identifica con la sapienza o col piacere, con la forza o con la carità, con l'utile o col dovere. In realtà — egli avrebbe dovuto dire — si tratta di tanti concetti diversi, sorti in condizioni storiche diverse, che non hanno altro in comune che il nome.

È interessante osservare che a tale storicismo nominalistico sono giunti certi attualisti, per aver dato rilievo all'unità a scapito delle distinzioni (per l'attualismo l'affermazione della categoria unica e la negazione dei concetti distinti equivale all'affermazione di infinite distinzioni, poste sullo stesso piano); e il C. rischia di giungervi per aver dato rilievo alle distinzioni a scapito dell'unità; che è un caso tipico di conversione degli opposti. Ho esaminato altrove in uno studio particolareggiato la dialettica concettuale per cui l'attualismo giunge necessariamente alla negazione della filosofia.¹ Mi sia lecito riferirne alcuni passi da cui risulta che la concezione che io criticavo (e sulla quale probabilmente il pensiero del C. ha fatto sentire la sua influenza) è insieme simile e opposta al pensiero del nostro autore.

Ecco, in riassunto, la dottrina dello scrittore attualista:

— « Credettero gli antichi di poter affermare una coscienza assoluta, ideale eterna, di fronte ad una realtà contingente e caduca; ma considerando la filosofia come scienza dell'assoluto,

Lo storicismo conseguente deve negare l'assolutezza delle categorie.

La negazione della filosofia nell'attualismo.

1) « La Negazione della filosofia nell'idealismo attuale » in *Archivio di Filosofia*, 1932, fasc. II.

mentre hanno creduto di elevarla, l'hanno campata in aria: da una parte è rimasto il filosofo con le sue idee, dall'altra la vita nella sua pienezza.

« Da questa concezione antiquata deriva la distinzione fra i concetti particolari o empirici e certe idee privilegiate, universali e supreme, che sarebbero le cosiddette categorie.

« L'autore non nega all'uomo il diritto di chiedersi quale sia il significato e lo scopo della vita, ma anzi queste domande devono esser sempre presenti in ogni nostro pensiero e atto.

« Il filosofo di vecchio stampo aveva la mania di definire e circoscrivere la filosofia e la realtà. Egli escogitava certi schemi: del Vero, del Bello, del Buono ecc. e li battezzava per universali. Ma universali essi non sono, anzi riguardano soltanto i problemi particolarissimi che quel dato filosofo si è proposti. Le pretese categorie non sono altro che concetti astratti e generalissimi, ma per quanto si faccia non si può mai vuotarle del tutto, ché in tal caso non significherebbero più nulla, e però esse designano sempre un contenuto storicamente determinato e contingente come gli altri concetti.

« Il filosofo tradizionale appare all'A. come una figura anacronistica e un po' ridicola che vive fuori del mondo e infastidisce con i suoi consigli coloro che vivono sul serio. Egli insegna allo scienziato che cosa sia la scienza, all'artista che cosa sia l'arte, allo storico che cosa sia la storia; e, dimentico che *verum est factum quatenus fit*, continua a parlare di ciò che non ha mai sperimentato ».¹

Si confronti questo modo di vedere con quello manifestato dal C. per es. in *Teoria e Storia della Storiografia* (p. 145): « Un forte avanzamento della cultura filosofica dovrebbe tendere a questo effetto: che tutti gli studiosi delle cose umane, giuristi, economisti, moralisti, letterati, ossia tutti gli studiosi di cose storiche, diventino consapevoli e disciplinati filosofi; e il filo-

1) Op. cit. § 2. Cfr. U. Spirito, *Scienza e filosofia* in « *Giornale Critico* » 1929 pp. 434 segg. Id. *Il nuovo concetto di filosofia* ibid. 1930 pp. 315 segg.

-sofo in generale, il *purus philosophus*, non trovi piú luogo tra le specificazioni professionali del sapere. Con la sparizione del filosofo « in generale » sparirebbe l'ultimo vestigio sociale del teologo o metafisico e del Buddho o risvegliato ».¹

Si noti che l'abolizione qui auspicata dello specifico insegnamento filosofico si potrebbe, per le stesse ragioni, estendere all'insegnamento artistico e letterario: ogni insegnante dovrebbe essere in grado di educare gli alunni a esprimersi correttamente e a gustare la poesia delle opere che fanno parte della sua trattazione. La stessissima cosa si potrebbe poi rigorosamente estendere a tutte le materie, economiche, giuridiche, morali, ecc., sicché tutte si confonderebbero in una sola: la « storia generale ». Dove si vede che affermare una indistinta infinità di problemi particolari, o affermare un solo problema astrattamente generale, sono affermazioni equivalenti.

Comunque la teoria che meglio s'accorda con la logica del sistema crociano non è quella che afferma un'indistinta infinità di problemi filosofici e quindi una storia della filosofia per singoli autori o, peggio, per singole opere monadisticamente intese, come seguirebbe dalla *malesuada* storiografia dell'arte, bensì quella che nega il « problema unico », ma afferma determinati problemi fondamentali, e richiede una storiografia filosofica sistematica dell'Estetica, della Logica, dell'Economia e dell'Etica.

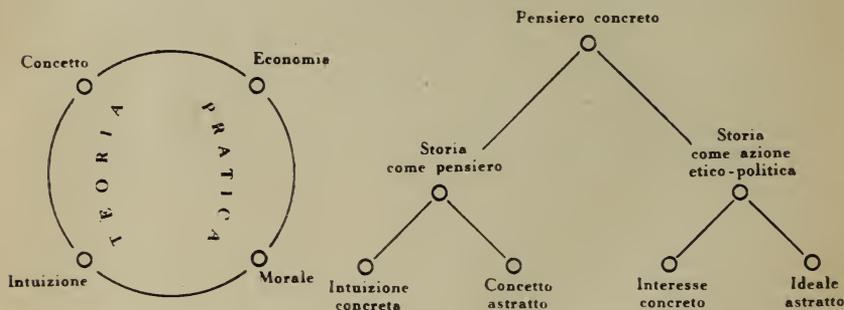
2. *Il nesso circolare e il sistema dialettico.* Il C. non ammette una gerarchia di valori e chiama panlogistiche quelle filosofie

1) Se nel passo citato il C. si augura l'eliminazione dell'insegnamento specifico della filosofia, altrove egli va piú in là, e sembra considerare indegno d'un uomo serio l'occuparsi di pura filosofia, la quale - egli dice - dovrebbe essere precipuamente cosa del giovine, ossia di chi si prepara alla vita operosa, perchè essa nasce da un bisogno di orientamento (*Conv. Crit.* IV. p. 255). Parole che ricordano quelle di Callicle nel *Gorgia* platonico: « La filosofia, o Socrate, è una bella cosa, se la si pratica con moderazione all'età giusta... ma se uno che è già innanzi negli anni si dà ancora a filosofare la diventa una cosa ben ridicola ». (*Gorgia* 484, 485).

che considerano tutte le determinazioni spirituali come momenti dell'unico Concetto.

È qui che abbiamo la massima divergenza logica fra il pensiero nostro e il suo. Per noi, come per Hegel, la Dialettica è tutta la Logica, la Logica è tutta la Filosofia, e la Filosofia, cioè il Pensiero concreto, comprende in sé tutta la realtà. Per il C. invece la Dialettica non è che una parte della Logica (quella che tratta dell'opposizione nel seno di ciascun concetto distinto), la Logica è una parte della Filosofia (quella che tratta del concetto, e si distingue per es. dall'Estetica che tratta dell'intuizione) e la Filosofia, cioè il pensiero, è una delle attività spirituali, accanto all'attività artistica e a quella economica ed etica.

Per amor di chiarezza possiamo rappresentare lo schema delle due diverse sistemazioni servendoci dei seguenti simboli grafici:



Lo schema del C. è rappresentato dal simbolo circolare in cui si passa dall'intuizione al concetto, e dall'azione economica a quella morale, e in cui teoria e pratica si presuppongono a vicenda.

Nello schema nostro ¹ non abbiamo quattro concetti filosofici universali, concreti e autonomi in sé, ma uno solo, il Pensiero con-

creto o assoluto, l'attività autocosciente, sintesi di soggetto e oggetto, unità dialettica di teoria e pratica. La contemporaneità della storia resterebbe invero una frase vuota se non significasse che il pensiero filosofico non trova di fronte a sé un altro da sé, non è teoria che presupponga un'azione altrui, ma è coscienza del proprio fare.

Le singole categorie particolari non sono dunque concetti auto-sufficienti ma momenti analitici essenziali, costitutivi del Pensiero concreto. Ciò significa che non si pensa veramente il Concetto se non si pensano le sue determinazioni; esso resta un concetto vuoto se non lo si pensa come sintesi di azione e pensiero, e se non si distingue quindi il predicato della teoreticità da quello della praticità. Noi diciamo che teoria e pratica non sono *atti* diversi, ma predicati o valori diversi di uno stesso atto. Non si può concepire il soggetto senza l'oggetto né viceversa, come non si può concepire il vincitore senza il vinto, ma non per questo vincitore e vinto sono lo stesso.

Possiamo poi analizzare ulteriormente il concetto della conoscenza storica nei suoi momenti costitutivi: l'intuizione concreta e la categoria astratta. Ma non per questo si può immaginare una vuota categoria, priva di riferimenti concreti (nel qual caso non significherebbe nulla); né un atto puramente intuitivo, affatto privo di coscienza storica (nel qual caso esso sarebbe per definizione inafferrabile dal nostro pensiero, e non ne potremmo parlare). I due momenti antitetici s'implicano a vicenda, ma i due predicati non si identificano fra loro e anzi sarebbe uno sproposito il dire che la bellezza e la logicità sono la stessa cosa. Non esistono mai nella realtà concreta intuizioni alogiche, né concetti astratti, come non esistono azioni puramente economi-

44

Le categorie sono
momenti analitici
dell'unico
concetto.

1) Questo schema non corrisponde perfettamente al sistema delle categorie che sarà esposto più in là; qui lo abbiamo alquanto semplificato per renderlo più corrispondente alla sistemazione crociana.

che né astratti imperativi morali; ciò che solo esiste concretamente è la piena realtà dell'auto-coscienza con tutte le sue determinazioni. E però quando uno dei momenti sia dichiarato autonomo fuori della sintesi (come spesso fa il C.), si può facilmente notare in quel concetto un'inopia, una insufficienza e una vera e propria contraddizione.

L'intelletto astratto, quando scopre una contraddizione, conclude affrettatamente: la determinazione contraddittoria non è nulla di reale. Per questa ragione i razionalisti negano il valore della certezza sensibile, e i nominalisti quello dei concetti; gli utilitaristi negano l'imperativo morale e i rigoristi il sentimento. Per questa ragione il C. ha negato il valore teoretico della matematica e delle scienze sperimentali, e per la stessa ragione, infine, gli attualisti tendono a negare tutte le distinzioni concettuali.

In verità ogni concetto distinto si presta a una considerazione *dialettica* e a una considerazione speculativa. Nella prima il concetto rivela la sua insufficienza e contraddizione per cui si converte nel suo opposto; nella seconda esso rivela il suo valore positivo di momento o aspetto necessario della sintesi superiore. La sintesi è a priori rispetto ai suoi momenti; ma non si tratta evidentemente di una priorità cronologica, ché anzi, se mai, alla considerazione temporale la sintesi appare posteriore, come ciò che è piú complesso appare come risultato e svolgimento di ciò che è piú semplice. La priorità logica del concetto superiore significa precisamente questo: che la sintesi è la vera realtà, la concretezza; e i suoi momenti si ottengono per analisi e astrazione, considerando uno dei suoi aspetti. In questo senso si potrebbe parlare della priorità logica del concetto di volume rispetto a quello di superficie; in questo senso noi diciamo che l'azione etico-politica è a priori rispetto agli interessi economici e agli ideali astratti, e intendiamo dire che non esistono mai interessi puramente economici, né ideali campati nell'iperuranio, ma soltanto azioni concrete in cui si realizzano interessi e

ideali e in cui però si devono distinguere i valori economici da quelli morali.

Abbiamo premesso queste osservazioni per contrapporre chiaramente la concezione nostra a quella del C. e per spiegare in che senso il Concetto è unico: il problema filosofico è unico perché il Pensiero è sintesi a priori.

Non c'è filosofo moderno che possa disconoscere questa assoluta apriorità del Concetto, e il C. stesso, malgrado il suo battagliare, talvolta la riconosce esplicitamente:

« Dalla identità della filosofia col concetto puro, si deduce anche la necessità del suo carattere sistematico.

« Pensare un determinato concetto puro significa pensarlo nella sua relazione di unità e distinzione con gli altri tutti; sicché quel che si pensa in realtà non è mai un concetto singolo, ma il sistema dei concetti, il Concetto ».¹

Quello che qui è chiamato il *Concetto* è ciò che noi chiamiamo Pensiero concreto, e a ragione, ci pare, se anche il C. riconosce che esso è ciò che in realtà si pensa sempre, mentre i singoli concetti puri (i momenti analitici del Concetto) non si pensano mai nella loro purezza, cioè nella loro particolare singolarità. Già al principio della sua Logica il C. aveva affermato che « L'esigenza del concetto richiede — che quella molteplicità (dei concetti particolari) sia negata, e si affermi in cambio che uno è il reale perché uno è il concetto col quale lo conosciamo ».²

Egli riconosce il carattere essenzialmente sistematico del pensiero: « Il vero filosofo, nel recare anche la più piccola modificazione a un concetto, ha sempre l'occhio all'intero sistema; perché sa che quella modificazione piccola e circoscritta che sembri, modifica in qualche modo il tutto ».³

1) *Log.* p. 181.

2) *Log.* p. 51.

3) *Log.* p. 182. - Questo è il Croce con cui andiamo d'accordo, mentre non possiamo andare d'accordo con quello che ha scritto parole come queste: « Le particolari filosofie non sono altro che un certo numero di proposizioni di verità, in maggiore o minore misura connesse

45
Il C. riconosce,
suo malgrado,
che il problema
filosofico è unico

Il C. dunque sembra affermare come noi che il problema filosofico è unico, e la sua polemica contro la « smania unitaria » dovrebbe essere diretta soltanto contro coloro che, come gli attualisti, affermano l'unità a scapito delle distinzioni, e rendono vana la sintesi negando i suoi momenti costitutivi. Ammesse le distinzioni dialettiche entro l'unità, la differenza si ridurrebbe a una questione di parole, chiamando noi Pensiero concreto quello che il C. chiama lo Spirito concreto nell'unità delle sue forme.¹

Ma la questione è di sostanza e non di parole e c'è una opposizione inconciliata fra l'affermazione crociana dell'unità del Concetto e la sua polemica anti-unitaria.

46

Lo « Spirito » nella concezione del C. è un concetto generico e astratto.

In verità quello che il C. chiama lo Spirito concreto cade fuori del suo sistema. Leggendo le sue pagine sembra che ci si possa trovare di fronte a un'opera d'arte e dire: questo è un fatto estetico; o di fronte a un atto pratico e dire: questo è un atto economico o morale; ma non sembra che si possa mai dire: questo è lo spirito concreto. È una strana concretezza che non si incontra mai, e assomiglia al concetto generico di « frutta » che non cade sotto i denti, del noto esempio hegeliano.

Lo spirito concreto non si incontra mai, tanto è vero che esso, come tale, non può diventare oggetto di storia, e però il C. nega che vi sia una storiografia dello Spirito in generale, cioè della Civiltà, cioè di ciò che è l'unica vera realtà.

fra loro ossia sistemate » (*Conv. crit.* IV p. 59). Lo spigolare nella concezione d'un filosofo delle singole verità è, secondo noi, un procedere altrettanto incomprensivo come quello dei letterati che scavazzolano in un poema delle singole bellurie, rimanendo sordi al motivo lirico che tutto lo domina. Certo, anche nelle parole citate c'è qualche cosa di vero, poichè vi possono essere in un sistema filosofico come in un poema certe parti *strutturali* (come le ha chiamate il nostro autore), che hanno la funzione di tenere approssimativamente insieme le parti vive, ma non per questo si può dimenticare che ciò che vi è di vivo in un pensiero filosofico ha sempre necessariamente carattere sistematico e, se la parola non fosse brutta, diremmo totalitario.

1) Cfr. *Conv. Crit.* III p. 121 dove, a proposito dello studio di Fazio Allmayer *Contributo alla teoria della storia dell'arte* (La Nuova Critica, Palermo I 1922) il C. accenna a tale ipotesi.

Secondo il C. una dottrina filosofica ha valore solo in quanto illumina certi problemi storici e rende possibili dei giudizi critici. Per questo i problemi particolari sono reali, mentre il problema speculativo e metafisico sarebbe insussistente e non avrebbe mai chiarito nulla.

È pur significativo questo fatto che il problema se l'allegoria sia atto teorico o atto pratico, sembri al C. più degno di meditazione che il problema se l'essenza del reale sia materiale o spirituale. Se è vero che la storia non produce nulla invano, come mai i maggiori pensatori di tutti i tempi si sarebbero travagliati proprio su quel problema illecito e insussistente? ¹

L'essere di Parmenide, gli atomi di Democrito, l'idea di Pla-

1) Dice il C. col suo solito garbo: « L'idea comune della storia della filosofia come il travaglio di tutte le menti nei secoli sopra un unico problema, dà al filosofare l'aspetto di una fatica di Sisifo piuttosto comica che tragica, e comicamente si colora nella figurazione di un famoso epigramma dello Heine, in cui si vedono insieme accolte teste di orientali e di greci, di maomettani e di cristiani, che gridano tutti la stessa domanda, resi folli dall'attesa della risposta che non viene mai ».

Convien però ricordare che il C. chiama talora « insussistente » un problema quando egli lo ritenga già risolto in un determinato senso. Così ad es. egli dice nei *Nuovi Saggi di Estetica* (p. 348) « un caso insigne di problema insussistente è quello sulla conoscibilità del reale, sul rapporto tra "pensiero" ed "essere": se cioè il pensiero apprenda o no l'essere e in qual modo e misura ». Dalle quali parole si potrebbe dedurre che al nostro autore tutto quello che s'è detto e pensato su questo argomento dal suggestivo frammento di Parmenide alla razionalità del reale di Hegel, sembri un non senso, ed egli voglia sbeffeggiare gli sforzi di quei grandi che su quel problema si sono travagliati, e commiserare noi che sulle loro pagine perdiamo il nostro tempo. Ma poi si scopre che le sue parole non sono che uno sfogo d'impazienza contro coloro che ignorano le premesse acquisite della cultura moderna e impostano ancora oggi quel problema nella forma inadeguata della vecchia scolastica; ma che il problema c'è anche per lui, e va risolto, proprio come pensiamo noi, nel senso dell'unità fra gnoseologia e metafisica.

Seguendo questo modo, che non è senza arbitrio, qualcuno potrebbe chiamare insussistenti tre quarti dei problemi dibattuti nell'*Estetica* del C. poiché le soluzioni che il nostro autore ci ha date si possono ormai considerare acquisite alla nostra cultura.

tone, il sinolo di Aristotile, la *natura sive deus* di Spinoza, le monadi di Leibniz, via via fino allo Spirito assoluto dei postkantiani non sono essenzialmente concetti che rispondano a particolari problemi estetici, economici ecc. e non dovrebbero quindi avere né valore né interesse filosofico.

Le domande che piú stavano a cuore a quei pensatori (e a noi tutti, compreso il Croce) non sono quelle lecite: che cosa è l'arte? la scienza? l'economia? la morale? bensí quelle illecite: che cosa è la realtà? quale è l'essenza, il significato e la ragion d'essere della vita? e i problemi critici acquistano un senso piú universale e appassionante solo in quanto si rivelano come particolari aspetti di quell'unica domanda. Il problema speculativo, o logico-metafisico, non si propone di chiarire alcun determinato problema critico, appunto perché li illumina tutti.

Essendo il problema unico, è naturale che ogni progresso di un concetto particolare si ripercuota in qualche modo su tutti gli altri; ma ben altra è l'influenza che ha, su tutto il sistema, un progresso nel concetto logico-speculativo, come tale. O meglio, la scoperta particolare influisce sugli altri problemi non per ciò che ha di particolare, ma in quanto il Concetto logico-speculativo è immanente in ciascuno dei concetti « distinti ». Quando ad es. Aristotile vide che l'essenza o forma del reale non può essere separata dall'ente reale (che è la sua scoperta speculativa), ciò mise in nuova luce tutti i problemi della sua filosofia, quando invece egli vide che l'arte non irrobustisce le passioni nella loro materialità, ma le purifica (che è la sua particolare scoperta estetica), ciò non influí sostanzialmente nell'impostazione dei suoi problemi non estetici.

47

Il primato della sintesi sui suoi momenti.

3. *La gerarchia dei valori e la sintesi a priori logica.* Secondo il C. non v'è primato d'un concetto sull'altro, né della Logica sull'Estetica, né della Morale sulla Economia; ogni concetto distinto si può dire primo o ultimo, come risulta dal simbolo circolare. Secondo noi invece si deve parlare di concetti superiori

e inferiori nel senso che la sintesi è superiore ai suoi momenti analitici. La relazione fra i tre momenti è notoriamente questa: fra tesi e antitesi c'è reciproca implicazione; cioè ognuno dei due momenti tende a completarsi riunendosi al suo opposto, che è ciò che vien detto conversione dei contrari. Fra la sintesi e i suoi momenti c'è implicazione, cioè il momento superiore contiene in sé i concetti inferiori. Ciò è stato riconosciuto *rebus ipsis dictantibus*, dal C. per il giudizio storico, il quale implica, come suoi momenti, la rappresentazione concreta da una parte e la categoria astratta dall'altra. In questo senso noi parliamo di un'apriorità o di un *primato* della conoscenza storica rispetto all'intuizione e alla categoria.¹

La relazione dialettica non è stata qui pienamente riconosciuta dal C. (che pur vi era tanto vicino) per il pregiudizio che l'intuizione possa stare da sé, e che vi sia una differenza qualitativa essenziale fra l'intuizione *pura* di un artista e l'intuizione concettualizzata della rappresentazione storica.²

Nel campo pratico il C. è anche più lontano dal considerare l'azione etico-politica come sintesi dei suoi momenti, perché non ha riconosciuto agli astratti ideali universalistici nemmeno quella funzione schematica di *metodologia* dell'azione che corrisponderebbe alla funzione teorica delle categorie.

La relazione fra i momenti e la loro sintesi si può caratteriz-

1) Dice il C. che la sua teoria « non asservisce la verità all'eticità, neppure nella forma di un *primato* dell'etica, perché ha superato affatto la teoria dei primati dell'una o dell'altra forma spirituale, le quale - essendo tutte necessarie - non tollerano primato di una sulle altre e sono tutte reciprocamente prime ». (*Carattere d. fil. mod.* p. 174).

Questa negazione deriva dalla sua concezione adialettica dei gradi distinti, tuttavia egli parla di un « primato della coscienza storica » rispetto ai documenti (*Ibid.* p. 148); che altro non è se non l'apriorità della sintesi sulla tesi. In questo stesso senso noi parliamo di un primato dell'eticità concreta sul momento economico e del pensiero concreto su tutte le determinazioni.

2) La differenza qualitativa c'è, come sarà ormai chiaro, fra il valore artistico e il valore storico, differenza che dipende dalla prospettiva del giudizio nostro.

zare dicendo che nel momento inferiore c'è l'esigenza di quello superiore, nell'intuizione e nella categoria astratta c'è l'esigenza della conoscenza storica; nell'interesse economico e nell'astratto ideale c'è l'esigenza dell'azione civile. Con più energica espressione il C. ha detto in qualche luogo che l'un concetto precipita nell'altro, ciò significa, secondo la nostra interpretazione, che il concetto inferiore non trova la sua vera realtà che in seno a quello superiore. Similmente il dire che pratica e teoria, cioè azione storica e conoscenza storica, si presuppongono a vicenda, significa che i due concetti stanno fra loro in relazione di tesi e antitesi e trovano la loro realtà nel Pensiero concreto, cioè in quella Storia contemporanea che è insieme pensiero e azione, nell'autocoscienza, in cui il vero si converte col fatto. La Logica concreta non è, come il C. teme, un principio messo al disopra del processo reale,¹ ma è lo stesso processo reale, in quanto acquista coscienza di sé e dei suoi momenti.

« Ammettendo un problema fondamentale — dice il C. — seguirebbe che gli altri problemi o sarebbero da considerare tutti come dipendenze del primo e perciò risolti col primo; o come problemi non più filosofici, ma empirici ».² Accettiamo la prima parte del dilemma, con questa avvertenza: che come i problemi particolari non hanno significato fuori del problema speculativo, così anche questo non significherebbe nulla se venisse vuotato dei problemi critici.

48

L'assoluto primato del pensiero.

Ma perché — potrebbe insistere il C. — voi chiamate Pensiero lo Spirito nell'unità di tutte le sue forme? Non vedete che in tal modo attribuite una dignità privilegiata a una delle forme particolari sulle altre? Che il pensiero sia una delle determinazioni particolari e non lo Spirito tutto spiegato, non risulta chiaramente dal fatto che noi distinguiamo il pensiero dall'azione pratica e dall'intuizione artistica? Con lo stesso diritto

1) *Nuovi Saggi*, p. 356.

2) *Storiografia*. p. 141.

altri pone come sommo Concetto l'intuizione o l'azione o altro. Tanto nel panlogismo, come nell'intuizionismo o nel pragmatismo, uno dei concetti particolari usurpa la dignità del Tutto. I concetti filosofici sono tutti necessari e universali e non ha senso porre l'uno come superiore agli altri, perché non vi sono gradazioni diverse di universalità.

E quando gli fu risposto che si deve essere panlogisti per forza, perché dal pensiero non si esce mai, il C. ha ribattuto che neppure dalla volontà o dalla fantasia si esce mai, e che, se il pensiero si sottomette tutto, cioè rende tutto oggetto della sua contemplazione, anche la volontà e la fantasia fanno altrettanto.¹ Ora qui c'è un evidente equivoco. Quando diciamo (col Gentile) che dal pensiero non si esce, intendiamo dire che il pensiero è l'unico atto concreto che ci è sempre presente, sicché, in qualunque momento uno si chieda: — che cosa sto ora facendo? — egli ha il diritto di rispondere: penso.

Altrettanto non si può dire della fantasia; anzi l'opposto. Del puro poetare si deve dire che esso è un atto che non s'incontra mai concretamente, un atto che si suppone sempre in altri e non si trova mai in noi; un atto che appartiene sempre al passato che non è. *Credam cum tetigero*, crederemo nell'intuizione come atto concreto, quando ci sarà presente; mentre è chiaro che se qualcuno affermasse: « questo mio atto presente è una pura intuizione » si avrebbe ben ragione di obietargli: — tu *giudichi* di esser poeta, il tuo è dunque un giudizio e non un'intuizione.

E non giova rispondere: — Ora, sí, ho pronunciato un giudizio, ma tante altre volte in passato ho lasciato libero corso alla mia fantasia senza ragionarci su, e quel che piú conta, le opere dei poeti sono lí a testimoniare che esistono delle pure intuizioni. Non giova, perché quel passato non esiste in sé, come non esistono in sé le opere dei supposti poeti puri, ma l'uno e le altre esistono, conforme alla sentenza agostiniana, soltanto nella no-

49
Inattualità dei
concetti distinti.

1) *Conv. Crit.* IV p. 300.

stra presente coscienza, e come termini del nostro presente giudizio.¹

Ciò corrisponde alla dottrina della contemporaneità e autobiograficità della storia (dottrina di cui il suo autore si dimentica quando polemizza contro il problema unico e contro il panlogismo) come corrisponde alla dottrina kantiana dell'appercezione originaria.

Che significato può avere l'appercezione originaria se non questo? Quando Kant sostiene, con un'espressione, a dire vero, non molto felice, che *l'io penso* accompagna necessariamente ogni nostro stato d'animo, questo egli afferma: che non ci possono essere né sensazioni, né intuizioni, né volizioni in sé, fuori dell'atto con cui le giudichiamo. Ché, se ci fossero — egli aggiunge — noi non ne sapremmo nulla e non ne potremmo parlare.

Il C. non vuol ammettere che l'arte non esista che come termine della nostra, piú o meno chiara, coscienza critica, e fa appello al buon gusto, che sembra dargli ragione. Ma egli non si avvede che il buon gusto, qui, è testimonia anche meno sicuro di quel « buon senso comune » il quale vieterà sempre all'uomo della strada di ammettere che una montagna non esiste in sé fuori della nostra coscienza.

Ammettere un atto intuitivo, o economico, o morale che non sia contenuto di un nostro atto di pensiero, ammettere degli atti spirituali diversi dal pensiero e che il pensiero si troverebbe di fronte, come dati; atti che potrebbero sí, in un secondo tempo e *per accidens*, diventare oggetti della nostra meditazione, ma che tuttavia esisterebbero in sé, anche indipendentemente dal pensiero che li considera — tutto ciò è supposizione altrettanto

1) È merito del Gentile d'aver dato il massimo rilievo a codesta assoluta apriorità del pensiero. Ma, secondo noi, con ciò non si afferma che la poesia, come tale, derivi dal ragionamento, né che l'arte vada confusa con la critica. Se, analizzando l'atto con cui giudichiamo l'arte, ci soffermiamo a considerare un solo termine, abbiamo diritto di dire che quel termine (la poesia) è privo di predicato logico.

arbitraria come ammettere una materia, una energia fisica o una idea platonica, esistenti in sé.

Questa è la ragione per cui il Pensiero filosofico non può essere considerato come parte tra le parti, come una forma tra le forme dello spirito, ma deve essere concepito come il *πρῶτον φύσει* come l'unica forma che sovrasta su tutte le determinazioni particolari. Non si tratta di « boria dei filosofi », — come il C. opina¹ — ma di necessità logica: se si ammette un atto, non contenuto del Pensiero, si ricade nel realismo della *cosa in sé*. Si ricade cioè in una concezione che contrasta col carattere fondamentale di tutto il pensiero moderno. « La filosofia — ha pur detto il C. — non può lasciar sussistere alcun concetto trascendente, alcun dualismo insoluto, ma deve accogliere dentro il suo seno tutto il pensabile ».²

Noi diciamo dunque che il soggetto della storia della filosofia è un *problema unico* per la semplice ragione che la filosofia è storia contemporanea, cioè consapevolezza che il *non-io* è posto dall'io, e l'altro da me è posto da me. È un problema unico perché il filosofo è tale, in quanto sa che i Socrati, i Platoni e gli Aristotili, non esistono nella notte di un irrevocabile passato, ma sono momenti di quell'unico processo che è il Pensiero concreto. In Hegel — dice il C. — la storia della filosofia è intesa « come la grande autobiografia del pensiero filosofico »; ma se la storia ha da essere storia e non cronaca, non v'è modo d'intenderla diversamente.

Secondo C. il Pensiero concreto è, come l'idea di Hegel e l'Io di Fichte, una sopravvivenza teologica che non trova riscontro

1) « non ho mai gustato questa "boria dei filosofi" e non intendo quale torto si faccia al cuore o al cervello, considerandolo cuore e cervello di un organismo, e perchè bisogni, *dignitatis causa*, postulare un sopra-cuore o sopra-cervello o sopra-organismo ». (*Ultimi Saggi* p. 357). Il C. è ritornato più e più volte su questo argomento, ma è strano che egli non abbia mai affrontato la vera difficoltà del problema, cioè non abbia nemmeno tentato di spiegarci come si possa salvare la sua tesi senza cadere nella trascendenza.

2) *Carattere d. fil. mod.* pp. 17-18.

nella realtà. Essi affermano a parole — egli dice — che il Pensiero sovrasta a tutte le categorie, ma poi in pratica devono distinguere il pensiero dall'azione.¹ Nella realtà della storia troviamo da una parte delle opere teoriche, come quelle di Aristotile o di Hegel, dall'altra delle opere pratiche come quelle di Alessandro o di Napoleone, ma il Pensiero concreto, il *tertium quid*, superiore alla teoria e alla pratica, non lo troviamo mai. Noi invece diciamo che nulla di concreto potremo certamente trovare finché lo cercheremo fuori di noi, poiché la concretezza siamo noi stessi.

Quel residuo realistico che abbiamo notato contrasta con la parte più viva della Filosofia dello spirito. Il C. ad esempio riconosce l'importanza della ripresa, fatta da Hegel, dell'argomento ontologico ed ammette che nel concetto filosofico, diversamente che nelle rappresentazioni del particolare, l'essenza

1) Per ciò che riguarda l'Io di Fichte e l'Idea di Hegel, il C. ha qualche ragione, perché v'è in quei concetti qualche oscurità e come un'ombra dell'antica trascendenza. Non ci par giusto invece quello che egli dice a proposito del Gentile: «La logica del concreto non è in grado di vincere e sostituire quella dell'astratto, tanto vero che la stessa filosofia del concreto non si può pensarla se non mercé la logica che si chiama dell'astratto». (*Conv. Crit.* IV p. 298). La logica del concreto del Gentile, è, se non ci inganniamo, l'autocoscienza, il pensiero pensante, di cui il pensiero pensato (o logica dell'astratto) è un momento necessario. Certo, fra i troppi scolari che afflissero il Gentile, ve n'è più d'uno che ha tratto questa conclusione: Se l'io pensante è puro soggetto esso è inconoscibile, perché ciò che si conosce diventa oggetto del pensiero. In tal modo si cade nel misticismo o nello scetticismo, e ci si libera a buon prezzo della logica. Ma il Soggetto di cui parla il Gentile è autocoscienza, cioè oggetto a sé stesso. (Una discussione interessante su un analogo argomento si trova già nel Commentario di Sankara ai *Brahmasutras* II, 2, 28-32, sebbene esposta in modo alquanto involuto, come avviene spesso in quei testi, in cui si ha l'impressione che dei concetti profondi ci vengano trasmessi da chi non li dominava interamente, ciò che deriva dal carattere anonimo e collettivo dell'antica filosofia indiana. Uno degli interlocutori sostiene che il Soggetto della conoscenza è al di là dell'oggetto e però non può venir conosciuto «come il fuoco che non brucia sé stesso»; mentre l'altro afferma che le cose esteriori sí, avrebbero bisogno del Soggetto per essere conosciute, ma il Soggetto è «come la lucerna che illumina le altre cose e insieme sé stessa, poiché il far chiaro appartiene alla sua natura»).

implica l'esistenza.¹ Ora è evidentissimo che se la logica non fosse tutta la filosofia e se il Pensiero non contenesse in sé tutta la realtà, essenza ed esistenza non coinciderebbero.

Se il Pensiero non fosse tutto il reale, essere e pensiero non coinciderebbero...

L'alto valore idealistico dell'argomento ontologico consiste nell'affermazione che l'Ente realissimo (cioè la realtà concreta) ci è tutto presente nel nostro pensiero. Per le rappresentazioni che consideriamo contingenti, una cosa è l'essenza (il concetto) e altro la realtà, sicché io posso pensare a un'isola fantastica e non per questo la potrò incontrare nei miei viaggi; ma non posso invece pensare alla mia realtà spirituale se non in quanto la realizzo. Il vero argomento ontologico è il *cogito*.

La coincidenza di pensiero e d'esistenza è la pietra di paragone dei concetti filosofici. Per le rappresentazioni empiriche come l'isola di Gaunilone o i talleri di Kant, altro è il concetto e altro l'esistenza; lo stesso per l'idea platonica e per il Dio trascendente, o per qualsiasi idea anteriore o esteriore al pensiero nostro; lo stesso per la storia passata, in quanto passata, o per il pensiero altrui e non mio, e però appunto la filosofia moderna nega che codeste sieno delle realtà concrete. Ugualmente essenza ed esistenza non coincidono per l'intuizione alogica, per la poesia in sé, per lo spirito pratico anteriore o posteriore alla teoria, e in genere per dei supposti gradi spirituali che non sieno momenti del pensiero nostro, eternamente presente. Per questo, concepiti a quel modo, i concetti distinti non hanno carattere filosofico; ma ora appaiono come contingenti rappresentazioni particolari, ora come inafferrabili supposizioni metafisiche.

Come abbiamo detto, la differenza fondamentale fra la nostra concezione e quella del C. è questa: noi consideriamo come unica realtà concreta l'atto del nostro pensiero giudicante, e le categorie o concetti puri come termini necessari del giudizio nostro; il C. invece tende a oggettivare i termini del giudizio e ad attribuire loro non so quale realtà ontologica, fuori del pensiero giudicante.

1) *Saggio su Hegel* ecc. p. 7.

Questa tendenza all'ipostasi è notoriamente tenacissima, e il suo procedere è sempre lo stesso: ciò che è presente creazione nostra, viene posto, quasi temendo l'invidia divina, al di fuori di noi, come una realtà data, che il nostro pensiero si trova di fronte. Ciò avviene negli uomini primitivi che si creano dei fantasmi con l'immaginazione e non riconoscono le loro creature, e le adorano o temono; negli atomisti che pongono come esistenti nella esteriorità dello spazio le loro formazioni concettuali; nei platonici che attribuiscono una esistenza metafisica alle loro idee; via, via, fino al Croce, che attribuisce una realtà ontologica al puro intuire o al puro agire e si rifiuterà sempre di ammettere che l'arte possa esistere soltanto là dove effettivamente possiamo trovarla, cioè nell'autocoscienza del nostro giudizio. In tutti i casi citati il realismo si difenderà contro l'idealismo, protestando che il pensiero giudicante noi lo incontriamo sempre, non già perché sia costitutivo della realtà stessa, ma perché esso rappresenta per *accidens* una nostra soggettiva necessità di esseri pensanti.

52

... e il concetto diventerebbe una accidentale modificazione del reale presente.

Questo strano modo di considerare il pensiero come una disgrazia e imperfezione umana (per cui l'ideale della sapienza sarebbe di raggiungere la realtà incontaminata dal pensiero) sarà comprensibile in un mistico o anche in un materialista, ma non ci saremmo aspettati di trovarla nella filosofia idealistica di B. Croce. E tuttavia, l'intima e immediata comprensione di quella realtà che è l'opera d'arte, si ha, secondo il Croce, in una intuizione incontaminata dal pensiero.

Il C. dirà che anche per lui il pensiero logico è essenziale e onnipresente, ma che altrettanto essenziali sono l'arte, l'economia e la morale. Come nel pensiero è implicita l'intuizione e le altre determinazioni, così anche nell'intuizione è implicito il pensiero e tutto lo spirito; e se è vero che ogni problema filosofico si congiunge con tutti gli altri, è pur vero che in ogni singola opera d'arte è immanente l'universo intero.¹

1) *Storiografia*, p. 129.

Secondo noi invece, come abbiamo detto sopra, nel pensiero è implicita l'intuizione, perché nella sintesi sono impliciti i suoi momenti, mentre nell'intuizione il pensiero non è compreso perché la tesi è un momento analitico in cui si astrae dalla sintesi. Il dire che in ogni singola opera d'arte palpita l'universo intero, è una espressione alquanto vaga, mentre è evidente la differenza fra l'universalità e sistematicità di ogni concetto filosofico e la particolare individualità propria della singola espressione d'arte. Mentre un concetto filosofico acquista il suo significato soltanto in relazione a tutti gli altri, e il concetto di *teoria* per es. non significherebbe nulla per chi non avesse presente il concetto di *pratica*, né si potrebbe comprendere Fichte senza aver compreso Kant, non si vede invece, se non vogliamo accontentarci di parole, in che senso sia necessario conoscere un dato sonetto della Vita nuova per intendere poeticamente l'episodio del Conte Ugolino. Un pensatore che abbia già scritto quattro volumi di filosofia, non può scriverne un quinto che non formi un organismo solo e una sola opera filosofica coi precedenti; ma non vediamo come si possa dire altrettanto della poesia.

Certo il nostro pensiero unifica tutto ciò che fa suo oggetto, e in quanto parliamo di due opere qualunque, per lontane che sembrino, le poniamo in relazione tra loro; ma — ed è questo il nocciolo della questione — ciò che possiamo trovare di comune fra più opere non è, e non può essere, la loro espressione poetica. Non può essere, per la evidente ragione che noi abbiamo definito come « espressione poetica » ciò che in ciascuna opera v'è di irripetibile e soggettivo.

L'opera d'arte appare monadisticamente chiusa in sé, soltanto perché nella considerazione estetica facciamo astrazione dall'elemento universale.¹

1) Per la ragione opposta la matematica, in cui facciamo astrazione dall'elemento individuale, ci appare strettamente sistematica, e nessuno può trattare un teorema se non ha compreso quelli precedenti, né può intendere la geometria di Archimede se non ha inteso quella di Euclide.

Sistematicità della storiografia filosofica e asistematicità di quella artistica.

Da ciò si vede quanto sia cattivo consiglio portare la storiografia dell'arte come esempio da seguire nella storia della filosofia e dei valori ideali, dove l'universalità è quella che più conta; e ben si comprende come mai il Croce che l'ha dato, sia stato poi il primo a non seguirlo.

In conclusione, nella polemica contro il Problema unico vi sono vari motivi che ogni uomo di buon senso può accettare: vi è il bisogno di determinata concretezza e l'insofferenza per le astratte generalità di cui si compiacciono gli spiriti vacui; vi è giustamente combattuta la tendenza hegeliana a costringere la storia entro schemi prestabiliti e a trattare gli uomini vivi come se fossero concetti puri; vi è il disdegno di ogni serio pensatore contro la sapienza puramente libresca e l'affermazione che il pensiero filosofico, come ogni opera viva, deve sorgere dalla pienezza della vita e non dal rimasticamento dei concetti altrui; e vi è il consiglio e l'ammonimento di badare, senza pederterie, al pensiero geniale, dovunque si trovi, e di non dare eccessiva importanza alle parti meramente strutturali dei sistemi filosofici e delle storie della filosofia, cioè alle parti meccaniche che hanno più che altro funzione mnemonica e di esteriore collegamento.

C'è infine un'altra ragione, ed è quella che ha reso più aspra e insistente la polemica, cioè l'innumerabile diffondersi in questi ultimi decenni di certe dottrine attualistiche, in cui si afferma una vuota unità che divora le distinzioni, e si negano con professionale disinteresse tutti i più vitali problemi critici. Il C. teme (e non pochi esempi sembrano dargli ragione) che affermando il problema unico s'intenda togliere le distinzioni filosofiche e gettare tutti i problemi alla rinfusa nel calderone della strega, diffondendo sempre più l'uso di giudicare l'arte in modo intellettualistico, l'economia in modo moralistico, la morale in modo utilitario, la politica e il diritto in modo sentimentale, la storia in modo sociologico e via di questo passo, rendendo vani i progressi secolari del pensiero.

Ora noi crediamo d'aver mostrato che si possono e si devono

salvare le distinzioni dialettiche senza disconoscere l'assoluta apriorità della sintesi logica, mentre, disconoscendola come fa il nostro autore, si cade in una concezione trascendente che contraddice al carattere idealistico della sua filosofia.

4. *Il primato della storia etico-politica.* Come abbiamo visto, alla negazione del Problema unico corrisponde la negazione della storia unica, cioè di una storia generale, che abbia sotto di sé la storia dell'arte, della scienza, dell'economia e della morale. Dice il C.: se ci fosse una sí fatta storia, o quella generale o quelle particolari sarebbero vuote. O la storia generale, alla quale nulla resta da fare dopo che le storie particolari hanno fatto tutto; o le storie particolari che troverebbero esaurito il compito da quella generale.¹

Noi invece riteniamo che, come è unica la realtà spirituale, così è unica la storia. A rigor di termini non esiste una storia artistica, economica, scientifica ecc. perché arte, economia e scienza sono momenti astratti della realtà, e la storia si fa dei fatti reali e non delle astrazioni. La storia unica è la storia della civiltà, in cui confluiscono tutti i particolari aspetti della vita. Quelle che si dicono storie particolari sono sempre storie di tutta la civiltà, in cui si dà particolare rilievo a un determinato valore: artistico, logico, etico, che si assume come criterio di giudizio. Il C. sembra dire qualche cosa di molto simile quando afferma che non esiste una storia generale che non si concreti particularizzandosi, ma nemmeno una storia particolare che non implichi tutte le altre. Pensare un aspetto della realtà è pensare insieme tutti gli altri, e non si può ad es. intendere la filosofia di un filosofo senza riferirsi alla sua personalità e alle sue azioni: ² «una storia della filosofia è perciò tutta la storia (e parimenti una storia della letteratura e di altro qualsiasi aspetto dello spi-

54
L'unica storia
concreta è quella
dell'universale.

1) *Storiografia*, p. 105.

2) *Storiografia* p. 107.

rito), non perché annulli in sé le altre, ma perché tutte son presenti in quella ».¹

La differenza è questa: per il C. in ciascuna storia tutte le altre sono implicite, proprio come, nel suo sistema, in ciascun concetto distinto sono impliciti tutti gli altri, cioè come la materia è implicita nella forma,² e non c'è quindi una gerarchia di valori; secondo noi invece questa gerarchia c'è (per cui è possibile fare una storia della matematica che prescindendo dalla fisica, ma non viceversa; o una storia dell'economia che prescindendo dai fini ideali, mentre non è possibile una storia delle istituzioni morali che prescindendo dalla forza e avvedutezza con cui quei fini sono stati realizzati), e c'è infine, al vertice, la storia κατ' ἔξοχην, l'unica storia concreta, la storia della civiltà, in cui le altre non sono soltanto implicite, ma esplicite e costitutive. Altro è il modo con cui le notizie sui problemi filosofici o morali confluiscono nella storia dell'arte per illuminare il contenuto di certe opere, e altro quello con cui i valori artistici, scientifici e morali rientrano nel quadro complessivo di una determinata civiltà.

Ciò risulta anche dal parlar comune, e quando diciamo « questo è un libro di storia », o quando nei programmi scolastici assegniamo tante ore all'insegnamento della storia, non intendiamo la storia della matematica o della letteratura, bensì quella della vita civile. Come esiste un solo problema concreto, così esiste una sola storia concreta, in cui trovano la loro realtà i valori particolari.

Che le storie particolari sieno tutte astratte e che l'unica storia concreta sia quella dello spirito tutto spiegato, si vede anche da quella storia che ognuno di noi fa continuamente della sua stessa vita, da quell'esame di coscienza che diventa più esplicito in momenti di maggior raccoglimento, o quando stiamo per prendere decisioni di particolare importanza. Storia che non è pura

1) *Storiografia*, p. 108.

2) *Storiografia*, pp. 108-109.

teoria o pura pratica, ma è, come la vita è sempre, pensiero e azione insieme.

Un uomo, ad esempio, che prima di partire per il fronte rimediti i casi suoi e si accinga a scrivere, come si dice, le sue ultime volontà, potrà sí, a seconda degli interessi in lui preminenti o della urgenza delle circostanze, dare maggiore importanza a ciò che riguarda l'amministrazione dei suoi beni, o l'educazione dei figli o la sistemazione di ciò che rimane della sua opera di pensatore o ad altro; ma il quadro che egli si prospetta, la storia che egli narra a sé stesso, non sarà fatta a cassettoni, non sarà la giustapposizione di considerazioni economiche, morali e scientifiche, bensì una storia unica, un quadro solo, in cui si fonderanno in unità quelle varie considerazioni e quei vari interessi. Se poi, per opportunità pratica, egli riassumerà il risultato delle sue meditazioni in iscritti diversi, poniamo al notaio, alla moglie e all'amico, ognuno di quegli scritti non avrà, nel suo pensiero, un significato separato dagli altri, e chi vorrà farsi un'idea concreta dell'anima di quell'uomo, dovrà considerarli come un'espressione sola.

Ma poteva veramente il C., teorico del Liberalismo (che è esaltazione di tutti i valori), negare davvero questa storia universale-concreta, che comprende sotto di sé, come suoi momenti, le storie particolari, questa storia che tanto poco è storia di singole categorie, che anzi ha per suo oggetto la relazione fra le varie categorie? Non poteva. Infatti anche qui, come altre volte nel nostro autore, il senso di concretezza la vinse sulla logica del sistema, ed egli riconobbe che la storia della civiltà sovrasta su tutte le altre.

Abbiamo l'impressione che egli sia stato, in un primo tempo, impedito a veder piú chiaramente questo problema dalla sua identificazione della politica con l'economia. Se il valore politico fosse nient'altro che il valore economico, non si comprenderebbe per quale capricciosa usurpazione dell'anima appetitiva, la storia politica abbia un posto privilegiato e sia generalmente considerata come la storia senz'altro.

Il C. riconosce di fatto il primato della storia etico-politica.

Secondo noi, nel giudicare un uomo politico non ci chiediamo fino a che punto egli abbia provveduto ai suoi interessi, ma con quale energia e avvedutezza egli abbia realizzato i suoi ideali, sia pur sacrificando i suoi comodi e la sua vita stessa.

Ancora in « *Teoria e storia della storiografia* » il C. ripete talora che politica equivale a economia e che economica è la storia delle istituzioni politiche e degli stati.¹ Ma per lo più egli chiama ora economico-politica la storia che segue il criterio dell'utilità o della forza, ed etico-politica quella delle istituzioni civili in senso universale. Ed ecco che ciò gli permette di riconoscere, di fatto se non di diritto, una storia privilegiata su tutte le altre. Ma perché questo privilegio della morale, se il concetto etico non è che uno dei concetti distinti?

Risponde il C.: « quando si consideri l'importanza della vita morale, quando si ricordi che — il valore proprio dell'uomo si ripone non nella sua valentia artistica o scientifica ecc. ma nel suo carattere morale, si spiega perché quella, che pure è logicamente una storia tra le storie (particolari), venga sollevata sulle altre ».

Risposta che ci sembra una petizione di principio, se ciò che si trattava di spiegare era per l'appunto la ragione per cui il valore proprio dell'uomo si riponga nel suo carattere morale, piuttosto che in altro.

Ma in verità la morale di cui qui si tratta non è quella della giustizia o della carità, ma è la morale dello Spirito tutto spiegato. Quella morale che s'identifica con la religione e con la filosofia, quella a cui alludeva il ministro Stein nella sua lettera a Kant, quando disse che solo in alcune ore del giorno ciascuno di noi si sente medico, giurista o soldato, ma in tutte dobbiamo sentirci uomini.

Dal punto di vista del particolare criterio morale la figura di S. Francesco o quella del principe Kropotkin eccellono su quelle, ad es., di Foscolo o di Bacone, ma da un più alto punto di

1) *Storiografia* p. 135.

vista S. Francesco, Kropotkine, Bacone, Foscolo, sono tutti eroi morali, di quella morale che è la religione della vita, affermazione di tutti i valori umani ed eterni.¹

Ma se consideriamo questa concreta moralità che santifica tutta la vita, dovremo riconoscere che essa non è un'attività distinta dalle altre, ma un aspetto essenziale di ogni attività spirituale. Questo carattere immanente del valore morale è esplicitamente riconosciuto dal C. Nel capitoletto « *L'attività morale* »² egli si chiede: quale è il fine dell'attività morale? e risponde: promuovere la vita in tutte le sue forme. « Ma — aggiunge — la vita promuovono tutte le forme dell'attività spirituale con le opere loro, opere di verità, opere di bellezza, opere della pratica utilità. »

E che cosa mai aggiunge a queste opere belle, vere e variamente utili la moralità? Il C. risponde: non aggiunge nulla. La moralità è la lotta contro il male, che si attua praticamente nelle opere che sono conquista di bellezza, di verità e di utilità. L'attività morale per un verso non fa alcuna opera particolare, per un altro le fa essa tutte.

Qui, se non ci inganniamo, c'è uno spunto che supera la teoria dei concetti distinti. Prima si diceva: l'attività morale è una delle quattro attività fondamentali, essa è atto pratico, e con ciò si contrappone all'attività teoretica, è volizione dell'universale, e con ciò si contrappone al concetto economico. Ora invece è detto che la moralità è un aspetto necessario, tanto delle attività teoretiche quanto di quelle pratiche. Prima l'attività economica era caratterizzata come amorale, ora invece è detto che la moralità è un aspetto necessario della stessa azione econo-

56
La storia etico-politica è la storia dello spirito in tutte le sue forme.

1) Bacone, che non fu un modello di rettitudine, esprime e starei per dire confessa l'alto ideale a cui dedicò la sua vita, con queste parole: « si possono distinguere tre modi dell'ambizione umana: nel primo si ricerca il poter proprio, nel secondo si cerca di aumentare il potere della patria, nel terzo si cerca di aumentare il potere e il dominio dell'uomo nell'universo ».

2) *La Storia come pensiero e come azione* pp. 42-46.

mica, perché chi realizza l'utile, realizza con ciò un valore universale.

Ma, fatto questo passo sulla via di una nuova sistemazione di concetti, perché non si potrebbe continuare nella stessa via? Perché non si potrebbe adottare anche in altri casi questo modo di considerare le categorie come valori immanenti di ogni atto concreto?

Esaminiamo il concetto di *economicità*. Non si deve dire anche qui che ogni attività spirituale, tendendo a realizzare il proprio fine, ha sempre un aspetto economico? Da ciò infatti derivano i giudizi di valore. L'*economicità* non aggiunge dunque nulla di peculiare: quel medesimo che il poeta sente come brutto e lo scienziato come falso, appare, nel giudizio economico, come discordante dal suo fine e perciò inutile e dannoso. Non esiste un'attività economica, per sé stante, ma l'*economicità* non è altro che la *Zweckmaessigkeit*, la finalità immanente in ogni atto.¹ A maggior ragione sembra che la stessa cosa si debba dire della *logicità*; tutta la polemica del C. contro l'antiquata figura del « filosofo » che vivrebbe in un sopra-mondo, esprime appunto l'esigenza di questa concezione immanentistica: la filosofia altro non è che la consapevolezza che ognuno di noi ha, e non può non avere, del proprio fare, e in questo senso essa s'identifica con la storia che è critica dell'azione, ed è precisamente « storia contemporanea », vale a dire riflessione autocritica. La *logicità* nulla dunque aggiunge dall'esterno al vario operare umano, ma è la coscienza critica immanente nel fare artistico, economico ed etico.

Lo stesso vale infine per l'esteticità. Come abbiamo visto, la bel-

1) Potrebbe sembrare che fra l'*economicità* immanente in un'opera d'arte o di scienza, e quella esplicita di una impresa industriale, ci sia in sé una diversità essenziale. Nel primo caso - direbbe il C. - il valore economico è concomitante, mentre nel secondo esso è costitutivo. Ma come abbiamo notato la distinzione non regge a un più attento esame. Non esistono in concreto « imprese pratiche » senza luce di conoscenza, né « opere teoretiche » che sieno venute al mondo senza impegno di volontà.

lezza non è altro che la verità stessa, in quanto intuibile: *pulchrum ipsum verum*. Non esiste un'attività artistica distinta dalle altre, la poesia della vita non è una decorazione che si aggiunga per bella figura, ma ogni atto spirituale ha immanente in sé un valore espressivo, cioè estetico.

Ora è chiaro che se le cose stessero così, e soltanto così, si arriverebbe a questo assurdo: considerando l'eticità si direbbe che non si tratta di un'attività per sé, ma di un valore che si concreta nell'arte, nel pensiero e nell'economia; ma considerando poi la logicità risulterebbe che si tratta di un valore che si concreta nell'arte, nell'economia e nella morale, e via di questo passo. Sicché il circolo dei concetti distinti verrebbe ad assomigliare a una compagnia di quattro soci insolubili di cui ognuno facesse affidamento sulla solvibilità degli altri tre.

Anche da ciò segue la necessità che il Pensiero giudicante non sia considerato, *par inter pares*, come uno dei concetti distinti, ma come l'unica concretezza, di cui le categorie tutte non sono che momenti dialettici.

5. *Il dilemma fra il progresso infinito e la fine della Storia.*

Alla dialettica dei concetti positivi il C. muove un'importante obiezione che abbiamo l'obbligo di esaminare e di risolvere. Egli dice: Se ai concetti particolari vien tolta l'autonomia, e se ciascuno di essi viene concepito come inficiato da un'intima contraddizione che spinga il pensiero a passare ad altro concetto, si cade necessariamente o in un *progressus ad infinitum* o in un *progressus ad finitum*.

Nel primo caso, giunti al concetto che lo Hegel o altri considerano come ultimo, per es. a quello dello Spirito Assoluto o della Dialettica, il pensiero dovrebbe continuare il suo processo, opporre a quella tesi una nuova antitesi e risalire a una nuova sintesi, opporre al divenire un non divenire e risolvere la contraddizione in una forma superiore alla Dialettica, e questa forma superiore in un'altra ancora superiore, e così via, senza giungere mai ad alcuna conclusione. Il nostro pensiero perderebbe in

tal modo ogni valore e la verità resterebbe eternamente irraggiungibile. Nemmeno si potrebbe parlare di una progressiva approssimazione al vero, perché non si può essere più o meno vicini a ciò che resta sempre infinitamente lontano.

Nell'altro caso si dovrebbe invece ammettere che il processo dialettico abbia un termine *ad quem*, dove il processo finisce. L'evoluzione spirituale, partendo ad esempio dalla coscienza sensibile, avrebbe raggiunto grado grado una coscienza sempre più alta, fino ad acquistare la piena consapevolezza di sé nello Spirito assoluto e nella filosofia hegeliana. Il processo mondiale avrebbe toccato il suo termine nel 1812 quando fu pubblicata la Logica. Ed ora non c'è più nulla da fare: la Storia è finita. Il punto d'arrivo del processo dialettico, lo svolgimento che cessa di svolgersi, vanifica se stesso e la realtà tutta.¹

57

Come evitare il dilemma.

Per non cadere in questo falso dilemma, in cui si sono effettivamente dibattuti alcuni seguaci dello hegelismo, convien tener presente: 1. - che la sintesi è anteriore ai suoi momenti analitici. 2. - che il valore positivo dei momenti inferiori è un valore eterno, costitutivo della sintesi, e appare come errore solo quando, nella sua astrattezza di momento particolare, pretenda di valere come adeguata definizione dell'assoluto.

Riesaminando da questo punto di vista il nostro sistema delle categorie,² avremo:

58

Esempio dal sistema dialettico.

I. La sintesi a priori assoluta: lo Spirito come coscienza del proprio processo creativo, che è ciò che diciamo Pensiero concreto o filosofia come storia contemporanea.

II. Ove questa attività autocosciente sia analizzata nei suoi momenti, otteniamo i concetti distinti dell'Azione o Spirito pratico e della conoscenza o Spirito teoretico.

1) Saggio su Hegel ecc. p. 150.

2) V. lo schema a pag. 78.

Se non teniamo presente l'unità originaria da cui li abbiamo ricavati, l'uno ci appare come volontà cieca e inconoscibile (perché appunto facciamo astrazione dalla conoscenza), l'altro come contemplazione inattiva. È così che sorge la prima antitesi fra *phaenomena* e *noumena*: l'unità è relazione di soggetto e oggetto, ma nell'antitesi l'un momento appare come un mondo soggettivo privo di oggettività, l'altro come un mondo di cose *in sé*, impenetrabile.

III. Se consideriamo invece i due momenti nel loro valore positivo, l'uno ci appare come idealizzazione del reale, l'altro come realizzazione dell'ideale, e abbiamo i due concetti correlativi della conoscenza storica e dell'azione politica (storia come pensiero, e storia come azione). L'uno implica l'altro; la conoscenza presuppone l'azione, e l'azione presuppone la conoscenza.

IV. Nel giudizio storico il contenuto sono le rappresentazioni, la forma è il criterio di valore.¹ Se facciamo astrazione dalle rappresentazioni, ci resta il concetto puro, cioè il valore senza la cosa valutata: l'idea del Bello senza l'opera bella. L'idea del Giusto senza l'opera giusta.

Se invece facciamo astrazione dal concetto ci restano le intuizioni pure, intuizioni alogiche, perché le abbiamo private della logicità.

V. La stessa analisi possiamo compiere del concetto di storia, come azione. Nell'azione etico-politica una volontà individuale, cioè una forza attiva, realizza un ideale universale. Facendo astrazione dal valor ideale, ci resta la volontà puramente individuale, la pura forza economica; se invece si astrae dal momento individuale, resta il vuoto imperativo morale, l'ideale astratto.

1) In realtà i momenti del giudizio storico sono più complessi, ma qui li abbiamo semplificati per tenerci più aderenti ai concetti crociani. La corrispondenza fra lo svolgimento storico e i momenti del Concetto è qui meno evidente perché nel nostro schema abbiamo omissso per brevità vari concetti intermedi.

Tale è il processo deduttivo o logico, che parte dal concetto piú universale, dalla sintesi a priori, e per via di analisi ottiene i momenti che gli sono impliciti.

Ma si può procedere in senso inverso, partendo dalla determinazione piú semplice e piú povera, per risalire a quella piú complessa.

Si partirà in tal caso dall'intuizione a cui si contrappone il pensiero astratto, e dalla sintesi di questi due momenti si otterrà il concetto della conoscenza storica. Alla storia come giudizio si contrapporrà la storia come azione, per giungere infine alla sintesi di teoria e pratica che costituisce l'autocoscienza.

In tal modo ciò che è πρότηρον φύσει cioè il primo logico, l'autocoscienza, appare come ὕστερον πρὸς ἡμᾶς, come ultimo della fenomenologia e come mèta da raggiungere; e i momenti analitici si configurano come tappe progressive del pensiero, e il processo spirituale come la storia degli errori che lo Spirito ha dovuto superare per raggiungere la sua verità.

Da questo punto di vista fenomenologico lo spirito sembra aver percorso una lunga strada dalla ottusità animale alla veggenza estatica dei primitivi, al mitologismo orientale, per poi passare al razionalismo astratto dei greci e al naturalismo del Rinascimento e giungere infine, attraverso la filosofia trascendentale e lo storicismo, all'idealismo assoluto.

59

Il dilemma sorge dalla contaminazione storicistica dell'Assoluto.

È facile ora riconoscere che il dilemma fra i due assurdi di una fine della storia o di un progresso all'infinito, sorge da un equivoco, per cui i momenti della sintesi, che sono posti dal nostro pensiero attuale, sono considerati *more historico* come esistenti in sé, anteriormente alla sintesi.

Il problema di un superamento storico dell'assoluto non può nascere che dalla falsa prospettiva storicistica, propria di quelle filosofie che tendono a considerare i problemi eterni dello spirito come si considerano i fatti che si svolgono nel tempo. Problema falso, perché il Concetto assoluto non è la tappa finale di un viaggio a cui lo spirito, *tota die currens pervenit ad vesperum*, ma è tutta la nostra giornata e tutto il nostro viaggio.

O, fuori di metafora, il pensiero è sintesi a *priori*, e i momenti del suo processo sono posti dal pensiero stesso. Da quella stessa prospettiva la storia della filosofia si configura ora come una serie di errori da cui il pensiero nostro si è liberato; ora come una monotona e statica ripetizione di ciò che pensiamo noi. Nel primo caso, cioè quando i momenti astratti vengono considerati solo nel loro aspetto negativo, sorge la domanda: che cosa pensavano allora quegli antichi se la loro filosofia non era che errore, e quale assolutezza può avere il concetto nostro, che fino a ieri non esisteva, che era ignoto a tutto il pensiero anteriore? Nel secondo caso, cioè quando si sostituisce la totalità del processo ai suoi momenti, si ha quella storiografia a rima obbligatoria, alla quale ci hanno abituato certi scolari dell'attualismo, storiografia che scorge per *mille visi il suo aspetto stesso*, per cui si giunge veramente alla negazione del divenire storico, e non si vede come si possa ancora parlare della spontaneità creativa del nostro pensiero, se ciò che pensiamo noi era già stato detto dai razionalisti e dai naturalisti e da chiunque abbia enunciato un concetto.

Noi invece riteniamo che i momenti astratti del divenire, che la considerazione storica proietta nel passato, sono come i singoli organi emanati dal nostro pensiero presente, i quali perdono ogni valore e vita fuori dell'organismo, ma che non si possono senz'altro identificare con la totalità dell'organismo stesso. È da notare infine che il C. considera il dilemma fra *progressus ad infinitum* e *progressus ad quem* come conseguenza specifica della concezione dialettica dei concetti positivi; mentre esso sorge anche del tutto indipendentemente da quella concezione, sempre che il concetto assoluto sia considerato in modo falsamente storicistico. Lo storicismo può porre quel dilemma non solo a Hegel ma a qualunque pensatore, dicendo: o il vostro pensiero ha raggiunto la verità assoluta e dopo di voi non ci sarà nulla da fare, oppure esso non ha valore assoluto e dovete ammettere una serie infinita di successivi superamenti, tutti ugualmente lontani dalla verità.

Errori che derivano dalla identificazione adialettica di storia e filosofia.

Dalla identificazione adialettica di storia e filosofia derivano infatti due errori o combinazioni « sconcie »: 1. - il *filosofismo* nella storia, che toglie ai fatti storici ogni svolgimento e li irrigidisce nell'eternità del valore (come abbiamo visto or ora nella storiografia che, ritrovando l'*atto puro* in tutti i pensatori, li identifica tutti fra loro). 2. - il falso *storicismo* nella filosofia che temporalizza l'assoluto e considera i valori eterni come fatti che devono passare in altro, che sono transeunti come tutti i fatti. Per lo storicismo la realtà è un'evoluzione che va dal più semplice al più complesso e la sintesi è un risultato, un prodotto del tempo, un *a posteriori* che manca di ogni assolutezza. Per tal via certi scolari dell'attualismo, che mal comprendono la loro dottrina, interpretando l'*attualità* del pensiero in senso temporale, si danno a credere che abbia ragione chi parla ultimo, per cui, abbandonata la logica di Aristotile e quella di Hegel, vi sostituiscono la logica delle comari.

Non ha senso mettere in paragone, come fa lo storicismo, il pensiero concreto con altri pensieri concreti, perché il Pensiero è uno e immoltiplicabile, e il tempo, come Kant ci ha insegnato, non va concepito ontologicamente, come un binario che si estende là nell'infinita pianura anche quando non passa il treno, perché esso è nel Pensiero, e non il Pensiero nella caducità temporale.

Il torto e il diritto del panlogismo.

Se per panlogismo s'intende la pretesa di giudicare le passioni, le tradizioni, la poesia, l'eroismo e la fede di una civiltà con criterio aridamente intellettualistico, non v'è dubbio che esso non solo è un errore, ma uno degli errori più perniciosi e arroganti che possano avvillire lo spirito umano. Contro tale panlogismo la polemica del C. è stata sacrosanta e tutta l'opera sua ha giovato e gioverà sempre più agli spiriti liberi che la comprenderanno.

Il panlogismo che noi difendiamo è invece sinonimo di idealismo, poiché panlogistico, in questo senso, è di necessità ogni idealismo che non si fermi a mezza strada. E nella stessa filosofia del C. abbiamo trovato la formula più concettosa per tale

idealismo, che altro non vuol essere se non una filosofia concepita come storia veramente contemporanea.

Ma anche qui non convien fermarsi a mezza strada. Il buon senso comune dirà anch'esso che, se narriamo i fatti di Alessandro o di Cesare, vuol dire che ce ne interessiamo presentemente, e che quei problemi storici dunque ci sono in certo qual modo contemporanei; i problemi, ma naturalmente non i personaggi, ché anzi essi vissero tanti mai secoli prima che noi si nascesse e si vestisse panni. E se qualcuno dicesse che i personaggi storici non esistono assolutamente, se non nel nostro pensiero, gli uomini del senso comune lo chiamerebbero solipsista e pazzo. Noi invece riteniamo che la dottrina della contemporaneità di ogni storia altro non è che il solipsismo della Ragione assoluta, il quale non solo afferma che l'immensità dello spazio è in noi, e che il Pensiero detta le sue leggi al mondo sidereo, ma anche che il tempo è in noi, e che il mondo morale come quello materiale, le passioni, le tradizioni, le opere di poesia e i fatti storici tutti altrove non esistono che nel nostro Pensiero pensante.

Possiamo ora riassumere i risultati di questa prima parte della nostra indagine. Abbiamo iniziato lo studio della filosofia del C. dai problemi della Logica e non da quelli dell'Estetica o di altra disciplina particolare, fedeli al principio che il Concetto è il primo assoluto, e che quindi tutti i problemi presuppongono quello logico, mentre esso non presuppone gli altri, ma li contiene in sé. Abbiamo visto che gli errori del C., come quelli di ogni vero filosofo, non sono fortuiti ma derivano tutti da un errore solo, che è nel nostro caso la concezione adialettica dei concetti distinti.

I suoi « concetti puri » mancano di universalità, cioè hanno carattere contingente e circoscritto come le classificazioni empiriche, e mancano insieme di concretezza come i concetti astratti. Ciò deriva dal fatto che le distinzioni sono per lo più concepite ontologicamente come se ci fossero *in sé* delle opere d'arte, di pensiero ecc. mentre le sole distinzioni legittime sono quelle

62
Ricapitolazione
della Parte
Prima.

dialettiche del giudizio nostro: non esiste un'opera d'arte in sé, ma ogni opera si deve dire artistica, concettuale, economica ecc. se come tale la consideriamo. Il carattere ontologico delle distinzioni crociane ci è risultato anche dalla sua *teoria dell'errore* per cui l'errore teoretico dovrebbe essere in sé atto economico, e il male morale dovrebbe essere in sé un bene economico, mentre, secondo noi, dove il pensiero fallisce, fallisce anche il volere, e il male morale è sempre insieme male economico. A quella teoria dell'errore abbiamo perciò contrapposto un'altra diversa, per cui ciò che chiamiamo male o errore è sempre una disgregazione analitica di una più alta unità che vagheggiamo.

Per le stesse ragioni abbiamo detto che non esiste in sé un'arte « pura » o una teoria « pura », ma che l'atto intuitivo è privo di logicità solo in quanto, nel considerarlo come « intuizione pura », lo priviamo del suo valore logico. Ugualmente è inadeguata la teoria della unità-distinzione, la quale, ponendo come due fatti in sé diversi il poetare e il concetto del poetare, ammette una trascendenza dei fatti sui valori e non ci spiega come si possa dire che un fatto esiste, se nessuno lo pensa. Abbiamo dimostrato che l'opposizione (essere-non essere-divenire) e la distinzione (teoria-pratica-autocoscienza) sono una stessa e medesima relazione; o meglio che i concetti distinti del C. altro non sono che gli opposti, considerati nel loro aspetto positivo, e che i suoi opposti sono gli stessi distinti, considerati nella loro astratta opposizione. Infine abbiamo mostrato che soltanto in un sistema di concetti dialettici è possibile una organica deduzione delle categorie, mentre le distinzioni del C. hanno il carattere approssimativo e arbitrario di una semplice enumerazione di fatti.

Abbiamo esaminata quindi la relazione dialettica fra Filosofia e Storia e quella fra Pensiero e Azione, e abbiamo visto la genesi di tutte le identificazioni adialettiche e le ragioni che hanno portato alla falsa identificazione di filosofia e storia. Con lo stesso diritto e con le stesse ragioni si potrebbe dimostrare l'identità di teoria e pratica che il C. rifiuta. In verità non vi sono due atti diversi, un

fare con intenti teorici e uno con intenti pratici, ma vi è un atto solo, teorico e pratico insieme. Però questa unità dialettica di pensiero e azione non significa confusione dei due valori.

La relazione fra filosofia e storia appare diversa a seconda che per filosofia s'intenda l'astratta dottrina delle categorie o il Pensiero assoluto. Nel primo caso si deve dire che l'intuizione concreta e la categoria astratta sono momenti del giudizio storico, o — come dice il C. — che la filosofia è il momento metodologico della storia. Nel secondo, invece, si deve dire che la Storia come conoscenza e la Storia come azione sono momenti del Pensiero concreto cioè della filosofia.

La necessità di superare lo storicismo, cioè l'equiparazione della filosofia alla storia, è indicata dalla antinomia della ragione storica: da una parte è vero che le passioni pratiche nuocciono al pensiero, e che la contemplazione teorica nuoce all'azione, che i sapienti sono pessimi reggitori della repubblica e i politici pessimi testimoni di verità; dall'altra è pur vero, secondo la sentenza vichiana, che soltanto l'uomo politico che fa la storia può essere capace di intenderla. E ancora: il giudizio storico è necessariamente giudizio critico che discerne il vero dal falso e il bene dal male. Ma d'altra parte: vero e falso, bene e male, perdono ogni significato per il puro storico, perché la realtà è tutta razionale e il giudizio « codesta azione è malvagia » esprime la nostra volontà che non si agisca a quel modo, volontà assurda in quanto si rivolge al passato. L'antinomia non si risolve con l'alternativo avvicinarsi di una pura teoria e di una pura pratica, ma riconoscendo che il Pensiero concreto, cioè la Filosofia, comprende in sé tutta la realtà sia teorica che pratica.

Nell'ultimo capitolo abbiamo esaminata la polemica del C. contro questa concezione della filosofia, contro il Panlogismo e il « Problema Unico ». E abbiamo visto che la negazione del Problema assoluto e la identificazione della filosofia con la storia portano logicamente alla negazione della filosofia, cioè a un nominalismo storicistico che toglierebbe ogni valore alle distinzioni categoriali che il C. difende. E che se la storia

della Filosofia dovesse far suo, come il C. si augura, il procedere monadistico della critica estetica, essa si ridurrebbe a una uggiosa analisi di singoli giudizi e riuscirebbe assai diversa da quella storia di problemi che il nostro autore ci ha dato. Noi invece abbiamo riconosciuto che se l'opera d'arte appare chiusa in sé, ciò si deve unicamente al fatto che la considerazione estetica si interessa di ciò che in ciascuna opera v'è di soggettivo e fa astrazione da ciò che in essa vi è di universale.

Per chiarire in che senso la Logica comprenda in sé tutta la realtà abbiamo contrapposto il nostro sistema dialettico di categorie al nesso circolare del C. e abbiamo visto che il problema filosofico è unico perché il Pensiero è *sintesi a priori*. Se così non fosse, l'essere e il pensiero non coinciderebbero e il Concetto diventerebbe, come nella antica metafisica, una modificazione accidentale del reale. Ma se unica è la realtà, unica deve essere anche la storia della civiltà tutta, in cui confluiscono, come elementi costitutivi, le storie particolari. E il C. stesso, per quanto impedito dalla sua infelice identificazione di politica ed economia, e per quanto in contraddizione con la sua teoria storiografica, riconosce poi di fatto il primato della storia etico-politica, la quale non è, come dovrebbe essere secondo la logica del suo sistema, storia di una delle quattro attività specifiche, ma è la storia dello spirito in tutte le sue forme.

Per ultimo abbiamo esaminato l'obiezione mossa dal C. al « Panlogismo » hegeliano, secondo cui, togliendo l'autonomia ai concetti distinti e considerandoli come momenti da superarsi dialetticamente, si cade o nell'idea assurda di un esaurimento finale del processo storico o in quella di un inconcludente progresso infinito; e abbiamo visto che codesto falso problema non consegue dalla concezione dialettica, bensì dalla concezione storicistica, propria di quelle filosofie che temporalizzano l'assoluto. Dopo aver in tal modo esaminato e ripensato i problemi della Logica filosofica e della gnoseologia della storia, possiamo fondatamente passare a considerare i problemi particolari a cominciare da quelli della estetica.

PARTE SECONDA

I PROBLEMI DELL'ESTETICA

LA COSCIENZA SENSIBILE E LA CERTEZZA FILOLOGICA COME MOMENTI DELLA SINTESI ARTISTICA

1. *Il valore positivo della coscienza sensibile e il suo disconoscimento da parte del Croce.* Abbiamo visto che, misconoscendo il carattere dialettico dei concetti puri, e considerandoli come concetti distinti e autonomi, si cade inevitabilmente o nella astratta negazione di valori positivi, o nell'identificazione adialettica di valori diversi.

Alla negazione si giunge riconoscendo la contraddizione insita in ciascun concetto e concludendo affrettatamente: esso si contraddice, dunque non ha valore;¹ per questa via il C. ha negato il

63
Le astratte negazioni e identificazioni, caratteristiche del moderno idealismo italiano.

1) Dice Hegel: « Quando in un qualsiasi oggetto o concetto vien mostrata la contraddizione - (e non vi ha nulla in cui non si possa e debba mostrar la contraddizione, cioè le determinazioni opposte; l'astrarre dell'intelletto è il violento afferrarsi ad una determinazione, uno sforzo per oscurare ed allontanare la coscienza dell'altra determinazione che colà si trova), - quando, dico, una tale contraddizione è riconosciuta, si suol trarne la conclusione: dunque, questo oggetto è niente; come Zennone per primo mostrò del movimento, che esso si contraddice e perciò non è; o come gli antichi riconobbero quali determinazioni false le due specie del divenire, il nascere e il morire, con l'espressione che l'Uno, cioè l'assoluto, non nasce e non muore. Questa dialettica si arresta semplicemente al lato negativo del risultato; ed astraе da ciò che realmente si ha innanzi ». (*Enciclopedia trad. Croce § 89*).

valore teoretico della sensazione, della filologia pura, della matematica e della scienza naturale; e per la stessa ragione l'attualismo ha la tendenza di negare tutte le categorie.

Alle astratte identificazioni si giunge notando che la sintesi implica la tesi, e che nella tesi c'è l'esigenza della sintesi; oppure riconoscendo che tesi ed antitesi s'implicano a vicenda. Lo schema raziocinativo è il seguente: nel concetto *A* c'è sempre anche il concetto *B*, e in *B* c'è sempre *A*; non si tratta dunque di due concetti diversi *A* e *B*, ma di un concetto solo *A B*.¹

Per questa ragione il C. ha identificato, come abbiamo visto, la filosofia con la storia; e per la stessa via certi attualisti sono giunti, con un facile giuoco di negazioni e di identificazioni, a quella fastidiosa teologia negativa che ripete, senza spirito, che lo spirito è tutto.

Ora vedremo che da queste stesse ragioni il C. è stato portato o a negare del tutto il valore della conoscenza sensibile, o a identificarlo con altri valori.

L'intuizione, egli dice, è il primo grado dello spirito conoscitivo, e il concetto è il secondo. Anche per Vico la poesia è anteriore alla scienza ed egli si figurò un'età favolosa in cui l'immaginazione predominava sull'intelletto. Ma, per il Vico, quegli uomini primitivi prima di essere barbari furono selvaggi, prima di vivere con l'immaginazione vissero col senso: non si esprimevano con parole e canti, ma tremavano di freddo o si stendevano beati al sole.

Per il C. la favella dovrebbe essere il primo grado del nostro sviluppo, ma i bambini non parlano appena nati, e tuttavia vivono e hanno una loro coscienza, per cui sentono il tepore delle coltri o il sapore del latte.

L'arte ci dà delle immagini, che noi giudichiamo col criterio del bello e del brutto; ma che cosa sono i sapori, gli odori, le sensazioni di caldo e di freddo? La considerazione estetica ci dirà se una intonazione di colori o di suoni è armonicamente

1) Cfr. in questo vol. Parte Prima § 28.

espressiva, cioè se è stata perfettamente contemplata; ma non ha niente a che fare con l'arte la piacevolezza di una voce di tenore che le platee apprezzano, o lo splendore dei fuochi d'artificio di cui si deliziano i ragazzi. Il piacevole non è il bello, ma che cosa è? Che cosa è quella coscienza sensibile per cui un animale si distingue da un sasso?

A queste domande il C. non ha risposto con una teoria organica, ma ci ha dato delle risposte diverse, che possiamo raggruppare come segue: 1) Le sensazioni non sono niente di reale, e non fanno parte della nostra vita spirituale. 2) Le sensazioni si identificano con le intuizioni. 3) Le sensazioni si identificano con le percezioni, cioè con il giudizio percettivo o storico. 4) Le sensazioni non hanno alcun valore conoscitivo, ma sono atti pratici e più precisamente economici.

Vediamo di esaminarle brevemente:

64
La negazione
crociana della
coscienza sensi-
bile.

1. - Dice il C.: « La sensazione è la materia informe che lo spirito non può mai afferrare in sé stessa, e che possiede soltanto con la forma e nella forma, ma di cui postula il concetto come appunto di un limite ».¹ « Impressioni, sensazioni, sentimenti, impulsi, emozioni, o come altro si chiami ciò che è ancora di qua dello spirito, non assimilato dall'uomo, postulato per comodo di esposizione, ma effettivamente inesistente, se l'esistere è anch'esso un fatto dello spirito ».²

Altrove egli dirà che il concetto di sensazione non ha filosoficamente alcuna verità, ed è soltanto una classificazione della psicologia empirica, un concetto irrealistico che esiste soltanto perché l'arbitrio della considerazione naturalistica l'ha creato.³ Se non ci fosse nel nostro autore che questa definizione, o se nelle altre non troveremo più che in questa riconosciuti i diritti della

1) *Est*³. p. 8.

2) *Ibid.* p. 14.

3) *Problemi d'Estetica* p. 482.

coscienza sensibile, dovremo dire che, per questo rispetto, la *Filosofia dello spirito* rappresenta un assoluto platonismo.

È interessante vedere per quale ragionamento si arrivi a questa astratta negazione. Il ragionamento è questo: se la sensazione fosse qualche cosa di reale, dovremmo incontrarla nell'attualità della nostra vita spirituale; ma ciò è impossibile. Se voi assaporate l'aroma d'un frutto, e dite: questo sapore che io ora sento è una sensazione, il filosofo vi risponderà: se ne parlate, vuol dire che state ascoltando quello che sentite e ve lo rappresentate in qualche modo. Ma una sensazione, in quanto tale, dovrebbe essere qualche cosa che la vostra carne sente, ma di cui il vostro spirito non ha alcuna espressione, qualche cosa di non contemplato e di muto. Ciò che lo spirito non possiede, non può essere reale; ogni volta che voi dite: « questa è una sensazione », vuol dire che ne avete l'immagine davanti alla mente, e si deve dunque dire che la vera realtà è l'immagine, cioè la forma, e che la sensazione non è altro che il contenuto inscindibile dalla forma, e che in sé stessa, fuori dell'immagine, non è niente.

Questo ragionamento ci sembra giusto in un senso, ma erroneo, e fonte di molti errori, in un altro: giusto, in quanto si affermi che niente può essere reale fuori della coscienza, falso in quanto si creda di poter negare perciò ogni realtà alla sensazione o ad altra categoria, come *momento* necessario del processo spirituale.

Abbiamo visto sopra come questo stesso ragionamento si possa e si debba fare anche rispetto all'intuizione artistica.¹ Infatti, nella realtà concreta, come non s'incontra una pura sensazione, così non incontriamo mai una intuizione pura. Non vi sono, nella realtà, espressioni puramente semantiche, non v'è mai un puro soggetto senza predicato. Ogni volta che affermate: questi versi, questo quadro, questa musica sono intuizioni pure, sarete sempre voi, spirito pensante e giudicante, che farete

1) Parte I, pagg. 87-88.

quell'affermazione. Se è vero che la sensazione non è reale che come contenuto dell'intuizione, altrettanto è vero che l'intuizione non ha realtà che come contenuto del pensiero.

Non si vede perché si debbano adoprare, come si dice, due pesi e due misure, perché le ragioni che valgono a negare la sensibilità non dovrebbero valere più quando portano a negare l'intuizione. Il ragionamento su riferito ha indotto gli attualisti a negare tutte le distinzioni concettuali, ma il C., che ha giustamente combattuto quelle loro astratte negazioni, si serve qui dello stesso ragionamento per negare la coscienza sensibile, e se ne servirà altrove per negare il valore teorico della matematica e della scienza naturale.

Non basta, come abbiamo detto, rilevare l'aspetto dialettico di una determinazione per negarne il valore positivo. Il poeta — dice il C. — se anche non ha la coscienza riflessa e concettuale della sua immagine, ne ha tuttavia la chiara e limpida coscienza intuitiva. Ugualmente si deve dire: chi si abbandoni interamente alla voluttà del suo sentire, e non abbia nessuna voglia di farsi, in quel momento, contemplatore e poeta di ciò che sente, se non avrà ancora una coscienza poetica, avrà tuttavia piena e intensa la coscienza sensibile: difatti a un sasso, che si definisce come privo di coscienza, non si attribuiscono immagini ma nemmeno sensazioni. Ciò non significa che vi sieno in sé delle sensazioni non contemplate, né delle intuizioni alogiche, ma soltanto che vi sono dei momenti spirituali che a noi importano più particolarmente per il loro valore intuitivo o per quello sensibile.

Quello che intanto va messo in chiaro è che il sentire è una categoria necessaria e distinta da tutte quelle ammesse dal C., distinta, non fuori, ma entro il pensiero, poiché altro modo di distinzione, oltre a questo immanente al processo del Pensiero concreto, non sapremmo concepire.

2. - Avendo negata la sensazione in sé stessa, perché quando se ne ha coscienza non è più sensazione, il C. ha dovuto arri-

vare alla conclusione che il sentire, in ciò che ha di positivo, equivale all'intuire. Le sensazioni saranno immagini estetiche più brevi e meno importanti, ma non sono altro.

Questa definizione la troviamo ad esempio nel cap. 3 dei *Problemi di Estetica*. Un critico aveva posto questo dilemma: « o tutte le qualità psichiche che ci si rivelano con immediatezza sono prodotto di intuizione estetica, e allora le sensazioni, le emozioni ecc. sono fatti artistici, il che contraddice alla nostra esperienza estetica; oppure ci sono alcune, cioè le sensazioni, emozioni ecc., che si debbono escludere, e allora vuol dire che può esistere una conoscenza dell'individuale senza l'intuizione estetica ».

Il C. risponde accettando la prima parte del dilemma, e, dati alcuni chiarimenti, soggiunge:

« La sensazione, depurata dagli elementi intellettivi e pratici, la sensazione pura, davvero pura, costituisce fatto estetico: perché, in questo caso, funziona da sinonimo d'intuizione » (l. c. p. 482).

« Innanzi a una qualsiasi sensazione, se non mi abbandono alle attrattive e ripugnanze dell'impulso e del sentimento, se non mi lascio distrarre da riflessioni e sillogismi, sono in quella disposizione medesima, per la quale godo ciò che si suole chiamare opera d'arte ».

« Artisti in senso eminente sono coloro che hanno il potere di persistere più a lungo degli altri uomini nel momento della pura sensazione o intuizione, e di aiutare gli altri a persistervi ». (*ibid.* p. 484).

Qui sembrerebbe che fra il sentire sulla pelle il fresco dell'aria mattutina e un verso che canti quella freschezza, la differenza non sia che di grado. Ma ognuno vede che una « piccola sensazione » aumentata, diventerà una sensazione più intensa, ma non diventerà perciò una immagine.

Sappiamo bene che il C. è contrario a ogni concezione edonistica e sensuale dell'arte, e se i nostri critici cadono ora più raramente nelle solite confusioni fra il bello e il piacevole, lo

si deve indubbiamente all'opera sua. Ma il fatto è che il disconoscimento della coscienza sensibile come momento spirituale distinto può portare a confondere la sensazione e l'intuizione. In fatti il sentire è un conoscere individuale, concreto e privo (o meglio privato) di determinazioni logiche, e, se si omette una più precisa specificazione, rientra nella definizione che il C. dà della conoscenza intuitiva.

Ma — si dirà — o s'intende per sensazione l'atto mentale per cui si giudica che lo zucchero è dolce e l'assenzio è amaro, e allora il sentire non è altro che il percepire: enunciazione di un giudizio individuale; oppure s'intende con quella parola il *sentimento* di piacere o di dispiacere, per cui una data impressione sembra desiderabile e un'altra no, e allora la sensazione non appartiene allo spirito teoretico ma a quello pratico.

Queste appunto sono le due altre definizioni che dobbiamo esaminare.

3. - Vediamo intanto se la sensazione si possa identificare con la percezione. Per percezione intendiamo la semplice constatazione di un fatto, e il giudizio percettivo è quello che si giudica secondo il criterio della *certezza*. Esso può essere *esatto* o *inesatto*, mentre la sensazione ci dà, se mai, il criterio della salute o della malattia, cioè di ciò che ci riesce fisicamente piacevole o doloroso. Se leggendo un manoscritto prendiamo una *m* per una *n*, ciò che va soggetto a critica non è il nostro sentire, ma il nostro percepire. Secondo noi le due determinazioni non solo sono diverse, ma anzi opposte. La sensazione è apprensione individuale e immediata, e nessuno al mondo può dimostrarmi che io non sento quello che sento. La percezione invece ha carattere di universalità ed è sottoposta a un criterio oggettivo. Vedremo più in là che il C. ha disconosciuto il carattere peculiare della percezione e l'ha identificata col giudizio storico.

Per lo più il C. distingue fra sentire e percepire, ma v'è qualche passo in cui egli chiama percezione ciò che appartiene in-

67
Sensazione e percezione.

vece alla coscienza sensibile; così nella *Logica* egli dice che a torto certi filosofi empiristi e sensualisti hanno posto la percezione, come mera sensibilità, al cominciamento della vita conoscitiva, e da essa hanno fatto sorgere per ulteriore elaborazione i concetti.¹ Ma ciò che quei filosofi hanno posto come primo grado del conoscere non è già il giudizio storico, ma la sensazione, per cui noi sentiamo il dolce e l'amaro, i colori e i suoni; la sensazione, che per un atto di contemplazione diventa poi immagine, come l'immagine a sua volta, quando è oggettivata, diventa un concetto dell'esperienza (tanto è vero che se uno non ha mai provato una data sensazione, non potrà farsene né un'immagine, né un concetto). Fra quei filosofi c'è pure il non sensualista e non empirista Hegel, e il C. osserva che quando il filosofo nella *Fenomenologia* prende le mosse dalla certezza sensibile, e la considera come la forma più semplice di tutte, egli si trova già a tal punto che l'arte gli sta dietro le spalle.² Il C. non avrebbe detto ciò se non avesse identificato la sensibilità col giudizio storico, il quale senza dubbio è un momento posteriore, mentre la sensibilità è un momento inferiore all'arte. Procureremo più oltre di chiarire la relazione fra sensazione, giudizio percettivo e giudizio storico, e ci basti qui aver ricordato che il *sentire*, che ci strappa un grido di gioia o di dolore, è qualche cosa di ben distinto dal *percepire* che ci dà la fredda affermazione di una verità di fatto.

4. - Ora siamo giunti a quella che più propriamente si può chiamare la teoria crociana intorno alla sensazione, teoria la quale afferma che il sentire è atto volitivo e non teoretico.

La teoria economica della sensazione si ritrova in tutte le opere del Croce e però possiamo risparmiarci le citazioni. Anche nei punti che abbiamo riportati, il C. tiene sempre presente che la sensazione, considerata come piacevole o spiacevole, si ri-

1) *Logica* p. 109.

2) *Ciò che è vivo e ciò che è morto ecc.* p. 117.

ferisce alla volontà e non ha mancato di accennarlo in qualche inciso.

Ci si potrebbe dunque dire: dagli esempi che avete portato si vede che intendete per sensazione ciò che ci dà il criterio del piacere e del dolore; ora questo sentimento dipende evidentemente dal volere. Una sensazione viene chiamata piacevole, quando la si appetisce, e spiacevole quando ripugna. Prendete uno qualunque degli esempi citati, il dolce, l'amaro, il caldo o il freddo, e vedrete che ciò che si giudica piacevole o spiacevole viene sempre considerato come oggetto di volontà; tant'è vero che nessuna sensazione è in sé piacevole, ma è tale per voi in quel dato momento, se la vostra volontà la appetisce. Perché lo stesso cibo e la stessa frescura dell'aria vi alletta in un dato momento e vi ripugna in un altro? Solo per questo: perché la vostra volontà muta e trovandovi in una situazione diversa, non volete più quello che volevate prima. Le sensazioni dunque, quando questa parola non sia adoperata come sinonimo di immagine o di percezione, appartengono alla vita vissuta e non contemplata, e sono nient'altro che impulsi, tendenze, appetizioni, o come altrimenti si vogliono chiamare le nostre volizioni individuali che cercano il loro appagamento.

Sembrerebbe da ciò che non si possa davvero chiamare platonica e astratta questa teoria del Croce, e tanto meno da chi, come noi, riconosce che l'aver vigorosamente affermato il concetto della volontà individuale ed economica, è uno dei grandi meriti filosofici del nostro autore. Questo concetto della volontà economica (che però noi non possiamo considerare come autonomo, poiché l'autonomia non spetta che allo Spirito tutto spiegato; né come semplicemente distinto dalla coscienza teoretica, poiché infatti lo comprendiamo) giova a farci intendere come un'azione si possa giudicare da un punto di vista diverso da quello della pura legge morale; e conferisce insieme concretezza all'idea stessa della moralità. Ma le verità che scopriamo sono di lor natura invadenti, e avviene spesso che la scoperta di un concetto porti non soltanto a nuove verità, ma anche a

nuovi errori. Ed errori a noi sembrano le applicazioni che il C. fa del concetto economico o genericamente pratico in troppi campi dello scibile: nella gnoseologia della matematica, delle scienze naturali e dell'erudizione filologica; nella dottrina della sensazione e in quella del diritto. I filosofi d'una volta ricorrevano volentieri al concetto di Dio, come a un comodo espediente per risolvere le difficoltà che non sapevano spiegare razionalmente; un privilegio simile è riservato dal C. al concetto economico.

Per ciò che riguarda la sensazione, non abbiamo nulla a ridire se il sentimento di piacere o di dolore che proviene dalla sensazione venga considerato come un predicato economico. Ma in tal modo si definisce la sensazione in generale come una delle attività spirituali, ma non si dice niente di ciò che essa è nella sua peculiarità.

È vero: la sensazione piace quando la nostra volontà di sentire vi si appaga, ma anche un'opera d'arte piace in quanto soddisfa la nostra volontà di intuire. La finalità è intrinseca all'opera d'arte, la quale non può avere niente d'arbitrario o fortuito, ma si potrà dire per questo che la bellezza artistica e l'utilità economica sono la stessa cosa?

La finalità è carattere generale di ogni attività dello spirito e il C. ha riconosciuto che la soddisfazione che si prova per un'opera d'arte, per una scoperta scientifica, per un dovere compiuto, dipende appunto da ciò che la nostra volontà raggiunge in tali casi lo scopo che si è proposto, ma egli si è ben guardato dall'identificare perciò il bello, il vero e il buono con l'utile.

Egli dice invece: l'attività volitiva accompagna di necessità tutte le altre forme dell'attività spirituale, e ciascuna di esse ha come concomitanti le volizioni individuali e i piaceri e i dolori che dalla volontà dipendono. « Soltanto non bisogna confondere ciò che è concomitante col fatto principale, e disconoscere questo per quello. La scoperta della verità o la soddisfazione di un dovere morale compiuto, produce in noi una gioia che

fa vibrare tutto il nostro essere, il quale, col raggiungere il risultato di quelle forme d'attività spirituale, raggiunge insieme ciò a cui praticamente tendeva in quel movimento come a suo fine. Tuttavia, la soddisfazione economica o edonistica, la soddisfazione etica, la soddisfazione estetica, la soddisfazione intellettuale, restano, pur in quella loro unione, sempre distinte ».¹

La stessa cosa si può e si deve dire per la sensazione. Il piacere della sensazione si riferisce sí al volere, ma appunto al voler *sentire*. Il valore della sensazione è *toto coelo* diverso dal valore economico. Il C. infatti, quando ci ha parlato del concetto economico ha tratto i suoi esempi, com'era naturale, dagli uomini dei commerci e delle industrie, dai grandi capitani e dai reggitori di popoli, cioè da coloro che sanno fortemente e coerentemente volere. E si può mai dire che per sentire il fresco dell'aria e il sapore d'un cibo occorre una volontà particolarmente agguerrita?

Non si tratta qui evidentemente di una differenza quantitativa; una differenza di quantità c'è ad esempio fra il battito d'un orologio e la detonazione di un cannone, o fra colui che ha una fine sensibilità d'orecchio e chi l'ha ottusa, ma fra una soddisfazione sensuale e quella di vincere una battaglia, (o un'altra qualunque soddisfazione economico-politica) la differenza è qualitativa.

È comprensibile che si possa confondere la sensazione con l'intuizione o con la percezione, perché queste tre determinazioni hanno più di una nota in comune: si riferiscono tutte al conoscere, e a un conoscere di carattere individuale, e si possono considerare come momenti anteriori alla logicità (diremo più in là del carattere pre-logico della percezione); mentre la sensualità, beata del suo sentire, e la volontà economica che si afferma nella lotta, non hanno proprio niente di comune, tranne, s'intende, il carattere generico di determinazioni spirituali.

1) *Estetica*³ p. 87.

Vi sono però due ragioni che possono indurre a questa falsa identificazione. L'una consiste nell'uso linguistico per cui, quando si parla di piacere o dolore senz'altra specificazione, s'intende di solito il piacere e dolore « fisico », cioè quello dei sensi. Ora poiché i termini *piacere* e *dolore* si riferiscono alla volontà (a ciò che si appetisce o non si appetisce) si è potuto credere che la sensazione non abbia niente di specifico, ma si identifichi col piacere genericamente inteso. Ma quell'uso linguistico dipende soltanto dal fatto che gli uomini in genere, attaccati come sono alla loro vita animale, hanno maggiore familiarità coi piaceri del senso che non con quelli estetici e intellettuali.

71

La sensazione
non è il senti-
mento.

L'altra ragione consiste nella facilità di confondere la *sensazione* col *sentimento*, o affetto. Anche qui l'uso linguistico è ambiguo; noi diciamo: « *sentire* un odore o un sapore », ma anche: « *sentire* amore, odio, invidia, paura, ammirazione, disprezzo ecc. ». Nel primo caso si tratta di sensazioni, nel secondo di sentimenti. Ora i sentimenti si riferiscono certamente a un moto volitivo, mentre le sensazioni indicano un elemento conoscitivo, anzi sono il fondamento e il punto di partenza di ogni conoscere. Come le sensazioni sono un momento inferiore all'intuizione, così i sentimenti sono un momento inferiore alla volontà economica. Per questo c'è un'affinità di grado fra le due determinazioni, e talora lo stesso stato d'animo che dal punto di vista della conoscenza viene caratterizzato come coscienza sensibile, dal punto di vista pratico può apparire come sentimento o impulso volitivo.

La verità di una dottrina gnoseologica viene provata, come il C. ci ha insegnato, dal criterio che ne otteniamo per giudicare la realtà. Ora il concetto economico ci dà un criterio adeguato per giudicare un uomo energico o fiacco, uno che compie un'azione utile con volontà costante e avveduta, ma non ci dà nessun criterio per giudicare ciò che sentiamo coi sensi. Per parte nostra potremmo giudicare praticamente inetto e spregevole un uomo che voglia e disvoglia e non sappia trovare la

forza di attenersi decisamente al suo proposito, ma non ci sentiamo di giudicare con questo criterio un povero malato, soltanto perché è travagliato da dolori fisici. Se le sensazioni fossero azioni economiche, bisognerebbe ammirare, come esempi di energica volontà, non gli uomini della politica e del lavoro, bensì i primitivi, anzi gli animali, i quali ci appaiono dotati di sensi più acuti e robusti dei nostri.¹

Si noti poi che, secondo il C., un necessario e immediato precedente del momento economico è la conoscenza storica: per agire utilmente bisogna conoscere e giudicare la situazione in cui ci troviamo. La stessa cosa si dovrebbe dire del sentire, se esso fosse essenzialmente un atto economico, ma non vediamo quali giudizi storici e filosofici sieno particolarmente richiesti per sentire un sapore o un odore. Il bimbo in fasce che pur sente l'amaro e il dolce, il caldo e il freddo, e gli animali in cui predomina la vita dei sensi, non sembrano invece i più capaci a gestire delle imprese economiche o a prospettare quella valutazione storica che l'azione richiede.

Poiché dunque né l'identificazione con l'immagine artistica o con la percezione storica, né la riduzione a concetto economico definiscono ciò che vi è di proprio e peculiare nella coscienza sensibile, dobbiamo concludere che questa determinazione non trova alcun luogo fra i concetti filosofici ammessi dal Croce e viene semplicemente negata. Nel mondo platonico della *Filosofia dello Spirito*, non c'è posto per la sensazione e ogni giocondità sensuale ci è tolta; non ci sono banchetti, ma in compenso non ci sono nemmeno ospedali, o, se ci sono, gli strazi dei ferri chirurgici provocano nel paziente tutt'al più un giudizio di disapprovazione estetica o di inesattezza storica.

La negazione coerente della coscienza sensibile darebbe a tutta la vita spirituale un carattere non realistico, sbiadito e anti-quato, ed è un segno della superficialità della nostra critica filo-

1) Dall'avere identificata la sensualità e la sentimentalità con l'azione economica, ne deriva tra altro questa curiosa conseguenza: che il C. parla alle volte del carattere prevalentemente *pratico* della donna.

sofica se questa evidente deficienza della sistemazione crociana non fu messa in alcun rilievo. Il solo che vi ha reagito è stato il C. stesso, il quale lo ha fatto nell'unico modo che, date le sue premesse, gli era possibile, cioè dando il massimo rilievo alla coscienza intuitiva e a quella economica, vale a dire alle determinazioni in cui la sensibilità è in qualche modo riconosciuta di fatto.

2. *La contraddizione della coscienza sensibile e l'affermazione della memoria pura.* Senza le impressioni dei sensi le rappresentazioni e i concetti perderebbero il loro fondamento qualitativo. Voi tenete gli occhi chiusi e non sapete che colore e che forma abbia una figura che vi passa davanti, li aprite e l'impressione del senso vi dà la base del vostro giudizio percettivo. Come fu riconosciuto fin dall'antichità, la sensazione è, fenomenologicamente, la prima e più semplice determinazione dello spirito teoretico.

72

Carattere teoretico della sensazione.

Nel sentire, considerato in sé, non si contempla e non si paragona: quello che si conosce è qualche cosa di immediato e puntuale. Questa semplicità e assoluta immediatezza è stata affermata da Aristotile quando disse che il sentire dei sensibili propri è sempre vero; perché, egli spiega, l'errore non può nascere che in ciò che è composto, e nella sensazione c'è un solo elemento e non un rapporto fra elementi diversi. Se io sento amaro bevendo il vino dolce, non è un errore la mia sensazione: io sento veramente amaro.

Potrebbe sembrare che le impressioni visive e uditive non sieno pure sensazioni come lo sono quelle del tatto e del gusto, ed è stata questa apparente diversità che ha dato origine alla teoria empirica dei sensi estetici. Ma nessuna sensazione è mai « pura » se non in quanto si astrae dall'atto contemplativo che necessariamente l'accompagna. Nelle sensazioni più gravi e corpose è soltanto più facile distinguere il giudizio che si riferisce al sentire come tale, da quello che si riferisce all'atto contemplativo, e perciò abbiamo scelto finora prevalentemente

fra queste i nostri esempi. Ma la distinzione è sempre possibile: altra cosa è l'impressione sgargiante che riceviamo dai vestiti chiassosi di una danzatrice, e altra la contemplazione pittorica di quei colori. In generale non si può limitare la sensibilità a ciò che la coscienza apprende mediante i cosiddetti cinque sensi, empiricamente circoscritti; ma appartiene a questa categoria tutto ciò che si avverte immediatamente, non solo quelle che furono dette le impressioni dei sensi esterni, ma anche le impressioni del «senso interno», come gli stati d'animo e i sentimenti, in quanto immediatamente avvertiti.

Le impressioni sensibili, considerate in sé, sono *pura intensità senza estensione*. Questo che è il loro carattere peculiare è espresso con molta evidenza da Kant quando osserva che le sensazioni non sono grandezze estensive ma puramente intensive, e aggiunge: «l'apprensione sensibile, quando si prescinda dalla successione di molte sensazioni, non occupa che un attimo».¹

Infatti, per conoscere un lavoro scientifico o un'opera d'arte, noi impieghiamo un certo tempo, apprendiamo prima un particolare e dopo un altro, e in certo senso possiamo dire: «quest'opera io non la conosco ancora tutta, ma solo in parte, e mi riservo di darle un giudizio quando la conoscerò meglio». Ma nessuno direbbe: non so ancora se questo liquore sia dolce o amaro perché non ne ho bevuto che mezza bottiglia.

La sensazione è tutta immediatamente presente, oppure non è. Perciò quello scettico greco disse: quando sento caldo o freddo io non dubito di sentire quello che sento. Egli non dubitava di ciò che è immediato ma di ciò che è universale; egli non negava la sua animalità, ma non si capacitava di essere anche uomo. Però, ammessa che sia la sensazione, si può e si deve mostrare la impossibilità di fermarsi a quella determinazione e la necessità di risalire ai momenti superiori.

Senza le impressioni del senso non v'è conoscenza. La statua di

73
Definizione del
sentire puro.

1) *Kritik d. r. V.* ed. Rosenkranz p. 146.

Condillac, privata di ogni sensibilità, non può essere che un sasso. È un errore di Kant l'aver disconosciuto la spontaneità del sentire. Bisogna domandarsi non soltanto: come sono possibili giudizi sintetici *a priori*, ma anche come sieno possibili i giudizi *a posteriori*. E non solo nel senso notato dal Rosmini (come le sensazioni diventino concetti), ma semplicemente: che cosa è il sentire? Quella spontaneità spirituale affermata da Kant come condizione del giudizio, è già richiesta dalla sensazione, la quale non è mera ricettività, ma è produttiva né più né meno delle altre « categorie formanti ».

Per Kant le impressioni sensibili sono la materia o il contenuto dei fenomeni, materia che non sarebbe un prodotto della spontaneità spirituale, ma che verrebbe accolta dalla ragione come qualche cosa di *dato*. È questa una delle prime oscurità che colpiscono nella filosofia kantiana, oscurità che è stata causa di equivoci e contraddizioni e ha prodotto l'idea della *cosa in sé* inconoscibile. L'oscurità non si toglie se non riconoscendo nella sensibilità una categoria necessaria come tutte le altre.

È stato discusso dai commentatori se si debba dire che, secondo Kant, le sensazioni derivano dall'esperienza o viceversa che l'esperienza deriva dalle sensazioni.¹ Secondo noi si deve dire sì l'una cosa che l'altra: l'esperienza deriva dalle sensazioni, nel senso che il concetto empirico è un momento superiore che implica la sensazione e appare quindi, fenomenologicamente, come un suo ulteriore sviluppo. Le sensazioni derivano dall'esperienza, in quanto il pensiero è sintesi *a priori* e la sensazione è un momento analitico che non ha realtà fuori della sintesi concettuale.

3. *L'antitesi della sensazione: la memoria pura.* La sensazione è l'assoluta soggettività della coscienza. Io posso pensare il vostro pensiero, ma non posso sentire la vostra sensazione. Il piacere e il dolore fisico altrui ce lo possiamo figurare, ma non

1) Cfr. *Kuno Fischer* - Kant pp. 523-25.

lo possiamo sentire; ognuno sente il suo proprio mal di denti. Gli esseri senzienti, in quanto puramente senzienti, sono monadisticamente chiusi nella loro soggettività e impenetrabili. Io non ho alcun fondamento per ritenere che il colore rosso che vedete voi guardando un dato fiore, sia la stessa sensazione che sento io. Non so nemmeno se il rosso che sento ora sia la stessa impressione che sentivo ieri; non lo so, eppure lo devo sapere, perché riconosco quel colore; e se non riconoscessi le mie sensazioni, tutta la mia ulteriore vita spirituale sarebbe impossibile. Alla soggettività della sensazione la memoria contrappone l'oggettività della percezione, e senza tale oggettività la sensazione stessa non sussisterebbe.

La sensazione dovrebbe essere l'immediatamente presente, pura intensità senza estensione, dovrebbe essere la massima concretezza ed è invece un punto astratto. E come il punto geometrico non esiste che in quanto non corrisponde alla sua definizione (ché, se vi corrispondesse, non dovrebbe occupare spazio alcuno), così la pura intensità della sensazione non può esistere senza quella estensione che è il suo opposto.

La memoria è pura continuità, l'estensione pura, la forma vuota in sé che accoglie l'atomicità delle sensazioni. Noi non possiamo mai dire: questo, per esempio questo sapore che stiamo sentendo, è una sensazione; non possiamo afferrare ciò che sentiamo come sensazione, ma solo come ricordo di un sentito.

Figuratevi uno spirito interamente smemorato, e avrete un'assoluta disgregazione di tanti singoli momenti estranei l'uno all'altro. O meglio: non avrete niente. Perché quella molteplicità atomica priva di continuità non può essere né percepita né sentita. Questa è la contraddizione del sentire puro.

Di solito la memoria viene definita come la facoltà di riprodurre le rappresentazioni. Questa definizione si presta all'equivoco, perché può far credere che la funzione della memoria sia soltanto di conservare qualche cosa che c'è già, e che vi possano essere rappresentazioni senza il concorso dell'atto memo-

74
Deduzione della
memoria pura.

rativo. Si deve invece affermare che essa è un'attività formante, la cui funzione non è soltanto di *retinere* ma anche di *apprehendere*, cioè di accogliere le sensazioni e di trasformarle in immagini. Senza la memoria — σωτηρία αἰσθήσεως — non vi può essere alcuna rappresentazione.

Il C. ha avuto il merito di insistere nella sua *Estetica* sulla differenza fra sensazione e immagine artistica; ma, dato il disconoscimento della coscienza sensibile e della memoria pura, cioè dei momenti costitutivi dell'immagine estetica, la differenza non poteva che riuscire oscura. La distinzione è energicamente affermata, ma non spiegata, e il passaggio fra sensazione e intuizione ha qualche cosa di misterioso, cioè non giunge a chiarezza intellettuale.

La differenza non è che questa: la sensazione, nel suo essere per sé, è considerata come priva di memoria, e l'immagine non è altro che la sensazione accolta nell'idealità del ricordo.

Voi fate una passeggiata e subíte quasi animalmente il vento e il sole, i rumori e gli odori della campagna; che differenza c'è fra codeste impressioni dei vostri sensi e l'immagine che ne avete quando contemplate le vostre impressioni? Voi sentite un malessere fisico, e, come si fa alle volte quasi per superare il disagio, vi sforzate di ascoltare quello che sentite, di contemplare l'intonazione particolare della vostra sofferenza; quale è la diversità fra la sensazione in sé e l'immagine che ve ne fate? La differenza è fra il sentire e l'evocazione che ne fa la memoria, fra il dolore e il ricordo del dolore.

75

La memoria trasforma le sensazioni in immagini.

L'atto della memoria ci solleva e mette una distanza ideale fra noi e ciò che sentiamo, pur mentre perdura la presenza stessa del sentire. L'idealità del ricordo è negazione e insieme conservazione della realtà sensibile. Quella luce che si fa in noi quando riusciamo a intuire quello che si agita dentro di noi, deriva da un atto evocativo che accoglie nell'unità della sua sintesi la muta e incoordinata molteplicità delle impressioni sensibili; la memoria è veramente quella che, operando la prima *synopsis* fra gli elementi della sensibilità, mette alla luce

la poesia; come è simboleggiato nel mito greco che pone Mnemosine madre delle muse.

Ma — si potrebbe obiettare — ammettiamo che l'immagine non sia altro che l'impressione sensibile rievocata dalla memoria, con ciò si spiegherebbe l'immagine che abbiamo dei fatti reali, per esempio la rappresentazione di un paesaggio che abbiamo effettivamente visto, ma non si spiega per nulla la fantasia creatrice. Si può mai dire che il mondo fantastico dell'Ariosto è un mondo « ricordato » dal poeta?

Ma la teoria da noi proposta non afferma già che l'immagine sia la registrazione mnemonica di un *fatto*, bensì la sintesi evocativa o il ricordo di impressioni e sentimenti soggettivi. Ora il dire: « questa è una *sensazione reale* e quest'altra no », non può avere un senso logico, perché nel momento della pura sensibilità la distinzione fra realtà e non realtà non è ancora posta. La memoria filologica toglie la sensazione dalla sua soggettività e la trasforma in percezione, mentre la memoria poetica si fonde con la soggettività delle impressioni sensibili e le trasforma in immagini. Tuttavia la realtà del sentire può avere un altro senso ed esprimere l'esigenza che il poeta sia schietto nel suo sentire e non finga sentimenti che non abbia effettivamente sentiti, l'esigenza di quella intima sincerità, per cui il poeta si fa amanuense dell'anima sua e scrive ciò che gli vien dettato, e la sua opera gli appare come una ingenua e spassionata testimonianza di una gesta che non dipende da lui, e alla quale egli non può aggiungere sillaba. Da ciò deriva quel senso di religiosa necessità che il poeta sente nella sua creazione e che tanto lo distingue dal modo arbitrario e opportunistico proprio dei compositori di sonetti occasionali d'un tempo e di tanti novellieri moderni. La commossa memoria del poeta ha maggiore e non minore verità di quella impersonale del filologo.

La « sintesi della riproduzione nell'immaginazione » di cui parla Kant¹ non è altro che l'attività della *memoria*, la quale crea

76

Anche per Kant la memoria è un atto trascendentale.

1) *Krit. d. r. V. Elementarlehre* (ed. Rosenkranz) pp. 94 segg.

l'immagine, accogliendo nella sua unità la molteplicità delle impressioni. Kant ha visto che il concetto di *memoria* è qualche cosa di ben più che un concetto classificatorio della psicologia empirica, poiché senza la sintesi memorativa nessuna vita spirituale è concepibile. Egli dice infatti: « Se io perdessi continuamente dal pensiero i momenti antecedenti, e non li riproducessi mentre passo ai successivi, non ne potrebbe sorgere mai una rappresentazione unitaria ».

La sintesi estetica è logicamente anteriore ai suoi momenti: le sensazioni ricordate sono immagini, e quando non fossero ricordate, non avrebbero espressione alcuna e non sussisterebbero. Anche ciò è stato notato da Kant in un passo della Critica, a cui forse non è stata data l'importanza che merita. L'immaginazione, egli dice, « è un ingrediente necessario della percezione sensibile ». E aggiunge che ciò non è venuto in mente a nessun psicologo, perché si è sempre ritenuto che i sensi ci possono dare non soltanto impressioni, ma anche il collegamento fra le impressioni, mentre per ottenere l'unità del molteplice non basta il sentire, ma occorre l'atto sintetizzante dell'immaginazione.¹ Questa osservazione ci sembra importante perché qui Kant afferma la priorità del momento superiore rispetto all'inferiore, non solo del concetto sulle intuizioni, ma anche dell'immagine sulle sensazioni.

Alcuni autori hanno ritenuto che la memoria e l'intuizione

1) Ibid. *Deduction der reinen Verstandesbegriffe*. Parte III. In nota del testo della 1^a ed p. 109. « Dass die Einbildungskraft ein nothwendiges Ingredienz der Wahrnehmung selbst sei, daran hat wohl kein Psychologe gedacht. Dass kommt daher, weil man dieses Vermoegen theils nur auf Reproduktionen einschraenkte, theils, weil man glaubte die Sinne lieferten uns nicht allein Eindruecke, sondern setzten solche auch sogar susammen, und braechten Bilder der Gegenstaende zuwege, wozu ohne Zweifel ausser der Empfaenglichkeit der Eindruecke noch etwas mehr, naemlich eine Funktion der Synthesis derselben erfordert wird.

sieno la stessa attività¹ e non è difficile vedere il perché di questa confusione: poiché la memoria in concreto non è mai vuota d'un contenuto sensibile, si è creduto di poter concludere che sia essa l'attività produttrice della sintesi estetica. Secondo noi invece la memoria e la sensibilità sono due momenti necessari, ma opposti e distinti, dell'immagine artistica.

Se consideriamo la memoria in sé, vediamo che il criterio suo proprio non è quello della bellezza espressiva, bensì quello della *certezza*: un fatto è certo per l'esattezza della memoria nel riferirsi senza soluzione di continuità al suo documento; e per documento si intende l'impressione sensibile come oggetto di percezione. Abbiamo detto « senza soluzione di continuità » ma l'espressione è pleonastica, perché la continuità (almeno quella di cui ora parliamo) non è altro che memoria. Quello che la memoria oggettivamente ricorda è il certo, come quello che l'intuizione rappresenta è il bello.

L'attività umana che si giudica col criterio della certezza non è l'arte ma la cronaca erudita, la filologia pura. Compito della cronaca non è di giudicare, ma di testimoniare passionatamente. La sua logica è *logica di autorità*. La sua funzione è così vuota di sentimento da poter essere in qualche modo sostenuta da un procedimento meccanico, da un ricalco, da un obiettivo fotografico o da quelle macchine filologiche che sono

77

La memoria
come categoria
della filologia
pura.

1) L'importanza della memoria nella creazione artistica è stata messa in rilievo particolarmente da: E. Bruecke, *Die Darstellung der Bewegung durch die Bildenden Kuenste* (« Deutsche Rundschau » XXVI, 1881).

Alois Riehl, *Das Problem der Form in der Dichtkunst* (« Viertel-Jahres-Schrift f. Wiss. Phil. », 1897).

Emanuel Loewy, *Die Naturwiedergabe in der aelteren griechischen Kunst* (Roma, Loescher, 1900).

Ottokar Fischer, *Ueber die Bedeutung der Erinnerung fuer die Poesie* (Congr. Fil. di Bologna, 1911).

Lodovico Fuelep, *La memoria nella creazione artistica* (« Bollettino della Biblioteca Filosofica di Firenze » febbraio 1911).

Il Fuelep e il Riehl tendono a identificare la memoria con l'attività intuitiva.

i cataloghi e gli schedari. Il suo ideale è la riproduzione pura e semplice dei testi, per conservarli e tramandarli nella loro integrità. I piú puri filologi sono gli operai stampatori.

Nella constatazione documentaria noi dobbiamo fare astrazione dalla nostra personale sensibilità e lasciar parlare i fatti: un documento scoperto e tramandato da un uomo malinconico o da un altro di temperamento euforico, in quanto documento filologico, non varia.

Da ciò deriva la strana importanza che in siffatte ricerche gli eruditi attribuiscono alla priorità della scoperta. Un filosofo, che non abbia mentalità professorale, quando trova che un altro pensatore è arrivato in qualche dottrina alle sue stesse conclusioni, si compiace di quel consèntimento ed è conscio che l'originalità del suo lavoro, che è una cosa sola con tutta la sua personalità di pensatore, non può essere in giuoco; per il filologo invece l'antecedenza è cosa di grande affare e se un altro gli pubblica prima un documento inedito, egli ha l'impressione di aver lavorato invano: il sentimento individuale, escluso dall'astratto lavoro filologico, si prende una rivincita rifugiandosi nella vanità stizzosa delle polemiche di priorità.

L'impersonalità è la debolezza ma anche la forza della filologia. Essa è la prima disciplina puramente formale ed astratta ed è questo il suo carattere « scientifico ».

Come il geometra, che pur parte da una intuizione, si disinteressa del lato immaginoso delle sue figure, così l'erudito parte da un elemento sensibile e lo accoglie spassionatamente, e astraendo da ogni compiacenza edonistica e da ogni commozione della sua sensibilità, si limita alla fredda testimonianza di ciò che ha percepito.

E però come la matematica, così anche la filologia pura non dà luogo a discussioni.¹ Se qualcuno cita erroneamente una data

78

Il carattere scientifico della filologia.

1) In verità si possono portare non pochi esempi di discussioni fra filologi, come se ne possono portare molti fra matematici, specie fra i moderni, ma non è difficile mostrare che in tali casi la discussione riguarda dei punti che non sono puramente filologici o matematici.

edizione, basterà mettergli sott'occhio il testo esatto e non ci sarà altro da dire. Se una questione non si può ridurre a un puro confronto di documenti, vuol dire che essa non è strettamente filologica. Senza dubbio noi possiamo ammirare l'acume e il discernimento di un erudito, e le sottili deduzioni, e i ravvicinamenti geniali e le ardite ipotesi — come si può ammirare in un poeta l'umanità dell'esperienza e l'elevatezza della morale e dei concetti — ma lo scopo finale del lavoro filologico non può essere altro che la riproduzione oggettiva e la fedele tradizione, e il criterio con cui va giudicato è quello della certezza, cioè della esatta constatazione. Se nel secolo scorso il metodo « storico » (che si deve dire « filologico ») ha dato così sicuri e importanti risultati, ciò si deve al rigore con cui esso è stato circoscritto entro i limiti che gli sono propri.

L'attività erudita è in certo senso un superamento di noi stessi, un lavorare con fiducia nella vita, distaccati dalle nostre opinioni, depositari di un documento inesausto nel quale i lettori futuri vedranno quello che noi non abbiamo veduto. La cronaca non è la storia, ma val meglio una cronaca sicura che una storia mediocre. A che si ridurrebbe il valore della maggior parte degli storici, se leggendo i loro volumi non potessimo vedere al di là delle loro spalle? Quasi tutti i grossi libri di storia della filosofia hanno maggior valore cronicistico che non storico, valgono per le idee che l'autore riferisce e di cui egli stesso è ignaro, e noi siamo grati all'onestà dell'amanuense se per bocca sua ci parla uno spirito che non è il suo.

Il documento ha questo di particolare: che esso non vale per sé, ma ha — come disse Hegel del linguaggio e come si può dire di tutto ciò che si consideri come segno per la memoria — un contenuto diverso da quello suo proprio.

Nell'intuizione artistica, il sentire e l'atto di memoria che lo accoglie formano una perfetta unità, nella cronaca i due momenti cadono l'uno fuori dell'altro. La filologia ha il suo documento fuori di sé e lo presuppone, l'arte lo ha in sé stessa. Una relazione analoga l'abbiamo già notata fra storia e filosofia ri-

79

L'antitesi ha il suo presupposto fuori di sé, la sintesi l'ha in sé.

spetto all'azione, e abbiamo detto che la storia è teoria che ha l'azione fuori di sé e la presuppone, mentre l'autocoscienza filosofica è consapevolezza del suo proprio fare, cioè ha l'azione in sé.¹ La stessa relazione troveremo nella filosofia della pratica: nell'amore, la volontà individuale e l'imperativo della legge coincidono, e noi vogliamo il bene di coloro che amiamo con tutte le nostre forze; nel momento giuridico invece, l'astrattezza della legge richiede una forza esterna che la imponga. Non c'è legge senza forza, come non c'è cronaca senza documento.

In linea generale si deve dire che l'universalità astratta dell'antitesi ha la concretezza individuale fuori di sé, mentre l'universalità concreta della sintesi contiene in sé il momento individuale.

Per comprendere la funzione creatrice della memoria si deve tener presente che, come abbiamo detto, essa non conserva qualche cosa che c'è già, ma che essa stessa pone l'esistente. Il predicato esistenziale (il dire: ciò è veramente accaduto) è una funzione della memoria. Nel momento della sensazione noi consideriamo il sentire come la soggettività nostra, ma nel momento della memoria noi oggettiviamo il sentito, come un avvenimento accaduto e come un documento esistente al di fuori di noi.

Anche qui, come in molti altri casi, si può dire: le sensazioni senza memoria sono cieche, e la memoria senza sensazioni è vuota. Noteremo a questo proposito che se questa immagine kantiana è stata così spesso citata e parafrasata, la ragione è veramente questa: che essa esprime la relazione fondamentale fra la *tesi* e l'*antitesi*.

La tesi indica sempre un contenuto molteplice, concreto, individuale, privo di necessità e di universalità: e però è cieca. L'antitesi indica l'unità che è puramente formale, astratta, universale, priva di concretezza: e però è vuota. Ai momenti indivi-

1) V. Parte 1^a p. 62.

duali dello spirito appartengono: la sensazione, l'intuizione, il giudizio storico e la volontà economica. Ai momenti formali: la memoria, la matematica, il diritto ecc.

È assai facile mostrare la contraddizione della filologia pura e la dimostrazione si riduce a questo: che la memoria, senza alcun contenuto sensibile, non avrebbe niente da ricordare; e che nessun filologo, per sforzi che faccia, può abdicare alla sua personalità e diventare uno schedario puro. Prendiamo un caso estremo: voi volete mandare a qualcuno un messaggio in lingua greca e lo fate imparare a mente da un ragazzo che non sa una parola di greco. Ora si dice: l'atto del ragazzo è un atto di pura memoria, e le parole che egli pronuncia hanno un significato che egli non sa. Ma questo lo potete dire voi dal punto di vista vostro. Se vi mettete nei panni del ragazzo è evidente che egli non può avere imparato a memoria un significato che egli non sa. Il suo atto di memoria avrà tuttavia un suo contenuto concreto, e sia pure quello delle semplici articolazioni sonore che gli escono di bocca, e quei suoni saranno per lui una cosa sola con l'atto di memoria che li accoglie, e saranno quindi un'immagine e avranno un'espressione — che potrà essere quella appunto di voci misteriose ed esotiche — insomma l'atto effettivo sarà necessariamente un atto spirituale concreto e non mai un'astrazione. La differenza fra l'atto del ragazzo e quello dell'uomo che ne ascolta il messaggio e ne comprende il significato, non è dunque propriamente tra un atto di pura memoria e un atto di pensiero, ma tra due diversi atti di pensiero, all'uno dei quali noi diamo importanza per il suo lato puramente memorativo.

La memoria pura è un'astrazione, come l'arte pura e come la pura economia, ma tuttavia senza memoria e senza esattezza nessuna scienza è possibile. Il giudizio che si riferisce alla memoria è il *giudizio percettivo*, il quale riguarda la pura esattezza della constatazione ed è la base di ogni disciplina scientifica.

Il C. ha negato che la memoria sia uno dei momenti distinti

80
La contraddizione
della memoria
pura.

dello spirito, e non poteva fare altrimenti. Se non si concepiscono le determinazioni spirituali come momenti dialettici, ma come concetti autonomi in sé, quando un concetto rivela la sua insufficienza non resta altro che rifiutarlo. Ciò posto, l'inconsequenza non sta nell'averne negati alcuni, ma nel non averli negati tutti.

Il procedimento con cui si arriva a tali negazioni ci è ormai noto: si dimostra che l'atto di cui si tratta o non è niente di reale, oppure che esso si identifica con l'atto spirituale nella sua pienezza, cioè col giudizio storico e filosofico. Per la memoria il C. ha dimostrato ora l'una ora l'altra cosa.

81

Falsa identificazione del giudizio percettivo col giudizio storico.

Che la memoria sia tutto lo spirito il C. lo afferma identificando il giudizio percettivo col giudizio storico: «Percepire vale apprendere un dato fatto come avente tale o tal altra natura; e perciò vale pensarlo e giudicarlo. Neanche la più lieve impressione, il più piccolo fatto, l'oggetto più insignificante è da noi percepito se non in quanto è pensato».¹ «Oltre la percezione o giudizio individuale, non c'è altro fatto conoscitivo da conoscere. In esso, ultimo e perfettissimo dei fatti conoscitivi, il giro della conoscenza si compie».² «Cominciare dalla percezione, intesa come giudizio percettivo, è cominciare dalla fine, ossia dal sommamente complesso. La percezione è sí il problema unico della gnoseologia, ma soltanto perché è il problema totale che contiene in sé tutti gli altri».³

È implicito qui lo stesso ragionamento che abbiamo già esaminato per l'arte e per la sensazione: percepire non è possibile senza giudicare — quindi la percezione non è altro che il giudizio. Come a dire: la parte non è possibile senza il tutto — quindi la parte e il tutto sono la stessa cosa.

Che la memoria invece, considerata come pura erudizione, non sia niente (almeno niente come funzione conoscitiva) è affermato dal C. nella sua definizione della cronaca.

1) *Log²*. Sez. II, Cap. IV, pp. 107-108.

2) *Ibid.* p. 109.

3) *Ibid.* p. 110.

Le vuote narrazioni — egli dice — sono prive di verità. E se noi affermiamo un fatto solamente sull'autorità di testimonianze, lo affermiamo per una ragione estrinseca, laddove la verità richiede sempre ragioni intrinseche. Le proposizioni della pura cronaca sono senza verità, anzi non sono né vere né false; perché non appartengono allo spirito conoscitivo. La storia, resa cronaca, non è più un atto spirituale, ma una cosa. « Rimangono le vuote parole, e le vuote parole sono suoni o segni grafici che li rappresentano, ed esse si tengono insieme e si mantengono, non per un atto di pensiero che le pensi (nel qual caso sarebbero tosto riempite), ma per un atto di volontà, che stima opportuno a certi suoi fini serbare quelle parole per vuote o semivuote che siano. La mera narrazione non è dunque altro che un complesso di vuote parole o formule, asserito per un atto di volontà ».¹ « La storia è precipuamente un atto di pensiero, la cronaca è un atto di volontà. Ogni storia diventa cronaca quando non è più pensata, ma solamente ricordata nelle astratte parole, che erano un tempo concrete e la esprimevano ».²

L'atto di pura memoria sarebbe dunque per il C. un atto pratico, ma un atto pratico *sui generis*, il quale vuol passare per conoscenza e asserisce per esempio che le sillabe della parola *Polignoto* indicavano il nome di un pittore greco. Confessiamo di non poter comprendere come un atto di volontà possa, come tale, asserire qualcosa. La volontà in sé è muta per definizione, agisce e non parla. Ogni atto concreto è insieme volontà e conoscenza, ma quando si giudica il momento volitivo non si considera il significato, ma la forza, il coraggio, l'avvedutezza dell'azione. Il criterio invece con cui consideriamo un'opera di erudizione è eminentemente teoretico, noi domandiamo di imparare qualche cosa di nuovo da quei documenti, domandiamo che ci sieno offerte quelle notizie accertate che, se non sono

1) *Teoria e Storia della Storiografia*, p. 9.

2) *Ibid.* p. 10.

per sé ancora tutta la verità, sono però il fondamento necessario di ogni verità storica.

S'intende anche qui che ogni atto spirituale ha uno scopo, e può perciò essere giudicato come efficace o non efficace, ma lo scopo peculiare dell'atto di erudizione è appunto questo: ricordare; come lo scopo dell'atto artistico è l'intuire, e quello della narrazione storica è il giudicare. Quando l'atto di memoria risulta efficace a questo scopo, noi diciamo che il giudizio memorativo è *esatto o certo*, quando non riesce diciamo che è *inesatto*. La teoria prammatistica della cronaca non ci spiega affatto di dove si derivi il criterio di certezza. Se si trattasse soltanto di un'opportunità contingente, una volta potrebbe essere esatto affermare che il tal fatto è avvenuto nell'anno 1000, e un'altra che lo stesso fatto è avvenuto nel 1050. L'opportunità è cosa individuale, mentre la memoria documentaria è astratta e formale come la matematica.

Le gnoseologie prammatistiche, applicate come sono ai più disparati campi dello scibile, non ci danno alcuna chiara distinzione di concetti e di metodi. Formazioni « pratiche » dovrebbero essere le impressioni sensibili e i concetti della matematica, le classificazioni della storia naturale, le leggi della fisica e le notizie della cronaca.

Ora poiché, se Dio vuole, anche le imprese economiche e le istituzioni giuridiche e morali sono « formazioni pratiche », non restano escluse dal calderone che le opere d'arte e le narrazioni storiche. Ma, coi metodi usati dal C. per le altre discipline, sarebbe facile farci entrare anche quelle,¹ e così veramente si

1) Con la formula che ci è nota la dimostrazione procederebbe così: nella realtà non c'è mai una « pura espressione », ma sempre un atto concreto di pensiero e insieme d'espressione. Quando dunque parliamo di *opere di poesia*, e le distinguiamo da quelle di pensiero, lo possiamo fare soltanto per l'intervento dello spirito pratico, che, facendo violenza alla realtà, la costringe in partizioni schematiche, prive di verità, ma utili ai fini di un più agevole dominio delle notizie storiche. Analogamente per la storia e la filosofia e per la distinzione fra teoria e pratica.

uscirebbe dall'equivoco e dall'arbitrio e si rivelerebbe quello che è il motivo comune di codeste gnoseologie, cioè l'affermazione che tutto ciò che lo spirito produce è «atto pratico».

Secondo il C. l'attività filologica dovrebbe essere una manipolazione pratica che sopravviene quando la verità è già acquisita, a un di presso come la riproduzione a stampa o per mezzo di dischi fonografici, che non è essenziale all'opera, ma può subentrare quando l'opera è già stata compiuta. Se le cose stessero così l'attività filologica non potrebbe avere il carattere universale delle attività categoriche; potrebbe far comodo di manipolare a quel modo alcune verità, mentre per altre se ne potrebbe fare a meno. L'atto filologico è invece necessario come lo sono tutte le categorie spirituali, e né un poeta può cantare le sue canzoni, né un filosofo esprimere i suoi giudizi, senza una qualche conoscenza filologica della sua lingua, e in generale senza memoria. Noi riterremmo confutata la nostra tesi quando si potesse dimostrare che questa determinazione non è altrettanto universale e necessaria come i quattro concetti puri ammessi dal C., oppure quando risultasse che il carattere proprio dell'attività erudita non è appunto questo: ricordare con esattezza, cioè ricordare senz'altro.

Abbiamo detto che il filosofo deve conoscere la sua lingua, ma è chiaro che il conoscere, come conoscere puramente filologico, non può risultare che da una analisi di quella sintesi originaria che è l'atto di pensiero; e come uno degli elementi essenziali di quella sintesi bisogna riconoscere il momento filologico.

La teoria del carattere arbitrario e pratico della cronaca è insostenibile in una filosofia dello spirito, ma come tutte codeste teorie prammatistiche, è perfettamente a suo posto nelle gnoseologie empiriocritiche, psicologiche e intuizionistiche, che più o meno coscienti partono da presupposti realistici. Per la mentalità di quei filosofi è naturale che la perfezione, l'ordine e la necessità che lo spirito attribuisce ai fenomeni, non sieno che una modificazione arbitraria di quel mondo reale che esiste al di là dello spirito. Dice per es. il Le Roy che non si può negare

83

Suo carattere
realistico.

la funzione della memoria nella percezione usuale, ma che essa ha « come effetto ineluttabile quello di alterare le nostre constatazioni deviandole verso l'utilità ».¹

E allora quali saranno per questo scrittore le constatazioni vere, esatte, non deformate? Evidentemente quelle dove non interviene la memoria con la sua attività deformatrice, quelle di cui non ci ricordiamo, quelle non percepibili della realtà in sé.

Per noi lo spirito non presuppone ma crea la realtà, e le determinazioni spirituali non modificano una realtà già data, ma sono gli aspetti necessari del divenire che ci danno insieme il criterio della verità e dell'errore, dell'utile e del disutile.

Se la conoscenza cronicistica fosse possibile in sé, come assoluto conoscere, allora non ci sarebbe bisogno di alcun'altra scienza. Ma la filologia è un momento astratto del sapere, e non il sapere stesso. L'erudizione pura è *sapienza senza comprensione*, verità di *fatto* e non di *ragione*, *cognitio ex datis* e non *ex principiis*; ma la cronaca non può mai essere effettivamente sé stessa, perché la sua contraddizione non glielo consente; mentre un autore molto erudito potrà alle volte interessarci come depositario di esatte notizie e non invece per la sua intelligenza, vogliamo dire per le sue opinioni filosofiche.

Insistiamo su questa necessaria astrattezza, su questa contraddizione insita in tutte le determinazioni considerate in sé, perché riteniamo che soltanto in questo senso si può riconoscere quello che c'è di vero nelle gnoseologie che fanno intervenire la volontà nella formazione dei concetti.

84

Sua parziale
verità.

In vero anche per la dottrina da noi proposta per la cronaca si può osservare: se nessun atto reale può mai essere di pura memoria, e se nel definirlo come atto di cronaca noi facciamo astrazione dalla sua effettiva realtà, e ci interessiamo di un solo suo aspetto, e ci proponiamo di giudicarlo da quel dato punto di vista, è evidente che quel nostro concetto deriva da un inte-

1) *Scienza e filosofia*, trad. Paresce (ed. Carabba) p. 79.

resse e da un proponimento, vale a dire da un atto di volontà. Questa ci sembra la parte di vero contenuta in quelle gnoseologie. Ma, come ormai sarà chiaro a chi ci ha seguito fin qui, è necessario aggiungere: 1. Che si deve allora parlare di una origine «pratica» non solo di alcune, ma di tutte le determinazioni concettuali, non solo della filologia pura, ma anche della pura intuizione e della storia pura. 2. Che le definizioni dell'arte, della filologia, della storia ecc. sono astratte in quanto quelle attività sieno considerate come autonome in sé, ma non sono più astrazioni quando si riconoscono come momenti costitutivi di ogni realtà; e che anzi il concetto dello spirito, privo delle sue determinazioni, diventa esso una mistica astrazione. Se le categorie sono tutte ugualmente necessarie e ugualmente insufficienti, non c'è ragione di dividere i concetti dello spirito in reprobati ed eletti, come è costretto a fare il C., pur avendo più volte protestato che ciò non si debba fare. Nella sua filosofia, accanto alle attività pure: Economia, Morale, Arte e Storia, sussistono delle attività impure come la Cronaca, la Matematica, la Fisica e il Diritto e non si vede che funzione e che valore possano avere. Infatti o sono attività umane necessarie, ed è ingiusto e irragionevole considerarle come spurie e meno legittime delle altre; oppure sono nient'altro che manipolazioni pratiche della verità e allora, per quanto si faccia, non possono essere che delle discipline bugiarde. Agire con la volontà sulla conoscenza, cioè modificare la verità per un fine pratico, è, secondo noi, la definizione stessa della bugia. Ma una volta che quelle discipline fossero riconosciute come prive di verità ed erronee, non si dovrebbe più ricadervi e la filologia, la matematica e la fisica dovrebbero morire, come sono morte l'alchimia e l'astrologia.¹

Il riconoscere che una scienza non può dare alcuna verità, e

85
Illegittima distinzione di attività pure e di attività spurie.

1) Si confronti ciò che ne dice il C. stesso a p. 20 della *Logica*² e ciò che ne diremo più in là esaminando di proposito la teoria dei pseudo-concetti.

dichiarare tuttavia che non se ne può fare a meno, e creare perciò una categoria di scienze *di tolleranza*, potrebbe sembrare a qualcuno, e sembra a noi, una situazione assai curiosa, e troppo simile a quella del *Bugiardo* goldoniano che in fine della commedia, rammemorando i casi suoi, protesta di non voler più saperne di quegli imbrogli, ma tuttavia poi, ripensandoci, si riserva, quando le circostanze proprio lo richiedessero, di ricorrere ancora di quando in quando a quegli espedienti tanto comodi. Ma d'altra parte si deve pur dire che questa evidente incongruenza è insieme il segno di un più intimo senso dialettico, se il filosofo non si è lasciato ingannare dalle contraddizioni che gli si sono svelate, ed ha riconosciuta nel suo effettivo pensiero quella dialetticità delle determinazioni che aveva negata in teoria.

L'intelletto è pronto alle facili negazioni, ma la storia non ha mai dato ragione ai coraggiosi spropositi degli intellettuali. Un sommo artista come Platone condannò l'arte perché gli apparve contraria all'astratta idea che egli aveva della verità; e il nostro Manzoni, quando le ragioni del suo intelletto lo convinsero che i componimenti misti di storia e di invenzione dovevano avere qualche cosa di ibrido e di impuro, pronunciò la stessa condanna contro una forma d'arte a cui aveva dedicato le migliori forze della sua vita e a cui deve la sua gloria. Nello stesso modo il C. avrebbe dovuto logicamente rifiutare troppe attività essenziali dello spirito umano, ma per fortuna il suo buon senso è stato qui più forte della sua logica.

Così il C. riconosce che anche la cronaca ha, a suo posto, un ufficio *necessario*, che le fatiche degli eruditi sono razionalissime e che senza di esse la vita dello spirito sarebbe non solo diminuita ma addirittura rovinata. E l'errore consisterebbe non già nella cronaca, ma nell'applicare il metodo della cronaca alla storia. Come la poesia — egli dice — è a suo posto una forma legittima e necessaria dello spirito, ma diventa un errore quando invade il campo della storia e ci dà una narrazione

poetica e fantastica invece di un giudizio.¹ Ma questa analogia, che per noi è vera e reale, nel sistema di pensiero del C. non può essere che irreal e fittizia. Perché mentre la poesia ha in quel sistema il luogo suo in cui è legittima, la cronaca invece non ne ha alcuno, non è riconosciuta come una delle necessarie determinazioni, anzi le è negata ogni verità ed è definita con la definizione stessa della bugia.

La storia filologica — dice altrove il C. — è un errore eterno, perché la filologia è qualche cosa di positivo, e di erroneo non v'è che la pretesa di spacciarla per storia. Noi siamo perfettamente d'accordo con ciò, ma il C. non può essere d'accordo con sé stesso. Nel suo sistema la storia filologica non può essere che un errore contingente, come è contingente quello che c'è di positivo nella filologia: un dato espediente pratico che alle volte può tornare comodo e altre volte no. Per poter concepire il filologismo come un errore eterno, bisogna prima riconoscere la *certezza filologica* come una verità eterna e definirla come concetto puro.

In sede di storia il metodo cronicistico è un errore. Ora noi ci siamo domandati: in quale sede, in quale campo, quel metodo è a suo posto? Come diciamo che è un errore il voler risolvere un problema di scienza con la fantasia e tuttavia affermiamo che la fantasia non è per sé irrazionale, non è un errore, ma è l'eterno valore dell'arte; così ci siamo domandati: che cosa è dunque e che valore ha per sé la cronaca? Secondo il C. la filologia può essere bensì *esatta* ma non già *vera*;² e noi ci siamo chiesti: che cosa è veramente *l'esattezza*? e si può dare una qualsiasi scienza, una qualsiasi verità priva di esattezza? A queste domande abbiamo procurato di rispondere con la nostra teoria sulla memoria pura, come concetto inferiore all'intuizione, e come condizione trascendentale di ogni conoscenza.

1) *Teoria e Storia della Storiografia* cap. II.

2) *Storia, Cronaca e False storie* (Napoli, 1912), p. 12.

IV. *La cronaca e la mentalità mitologica.* Ci sieno permesse qui alcune considerazioni che possono giovare a una miglior comprensione della mentalità mitica e di quel particolare atteggiamento mistico che è la veggenza estatica.

Nell'infanzia e nei popoli primitivi il mimetismo memorativo prevale sulle altre facoltà intellettuali, ed è naturale nell'infanzia della civiltà la tendenza di sostituire la cronaca al ragionamento.

Si considera di solito il mito, e così fa il Croce, come una usurpazione della fantasia nel campo del pensiero, ma ciò che caratterizza più propriamente la mentalità mitica è la tendenza a risolvere il problema speculativo col procedimento proprio della cronaca. Il mito non è una favola inventata per compiacimento estetico, ma un racconto che si ritiene fondato sulla diretta percezione o su testimonianze autorevoli e in cui si vede risolto un problema universale. Per questo quei racconti hanno una oscura e inesausta profondità che li distingue dall'innocenza intellettuale dell'opera d'arte. Alla domanda: che cosa è la vita? il mito risponde narrando come in un dato giorno la vita sia stata creata.

La logica cronicistica è logica di autorità; le verità filologiche non si dimostrano con dei ragionamenti, ma col riferirsi all'autorità di un testo, ed è naturale che nei periodi in cui prevale una mentalità mitica predomini pure il principio d'autorità.

La rivelazione non si basa sul ragionamento; e non già come può parere a una mentalità criticamente scaltrita, per una diffidenza filosofica verso l'intellettualismo astratto, ma perchè l'essenza stessa del mito richiede come sua ultima ragione un testo o una diretta visione, e non un raziocinio.

Se la verità speculativa fosse tale da poter essere narrata, l'ideale della conoscenza sarebbe una storia rivelata, basata su un testo sacro: così è, così sta scritto. Il culto che i pitagorici, i neoplatonici e gli scrittori medievali ebbero per il principio di autorità non si spiega con ragioni psicologiche ed empiriche, ma ha la sua radice nel carattere mitico di quelle mentalità.

87

Il mitologismo assume la conoscenza cronicistica come sapere assoluto.

88

E considera perciò il principio d'autorità come ultima istanza dottrinale.

Se la storia della filosofia comincia col pensiero astratto dei Greci, la mitologia è la preistoria del pensiero umano e ha la sua patria nell'Oriente. Le popolazioni dell'India, non prive di alte qualità spirituali, sono ancora per tanta parte lontane dalla nostra civiltà per la loro originaria, tenacissima tendenza mitica; alla quale, come vedremo a suo luogo, corrisponde nello spirito pratico la mentalità magica.

Hegel nota che nel sistema *Sankhya* (che è una specie di monadismo indiano), quando si parla di affermazione conoscitiva, si intende quella che noi chiamiamo certezza filologica.¹ Ciò, a dir vero, vale per tutti i sistemi filosofici indiani e in essi tutti il conoscere è inteso o come conoscenza sensibile immediata, o come comunicazione e tradizione, o come certezza rivelata. Tanto nelle pratiche dello *Yoga* quanto nelle cosiddette « Meditazioni » buddistiche, le cognizioni superiori promesse agli adepti non sono definite come verità di ragione, ma come rivelazioni immediate.

Dai paragoni adoperati e da ogni parola di quei testi risulta che per la mentalità indiana l'assoluto conoscere è l'immediata percezione della cronaca. La negazione buddistica della sensualità pone come suo ideale la certezza sensibile.

« Tu vedrai il sentiero degli esseri con occhio celeste, chiaroveggente, sovrumano ». Come da un'alta torre si vedono gli uomini andare per strade e piazze, entrare nelle case e uscirne, così nella « meditazione » dell'asceta si vedono le peregrinazioni degli esseri.² I testi affermano esplicitamente che la conoscenza dell'iniziato non consiste in un conoscere razionale, bensì nel risultato immediato di una visione.³

La differenza di ideale teoretico fra la religiosità consuetudinaria e l'ardore mistico, consiste in ciò che il mistico non si accontenta

89
Il misticismo assume la percezione immediata come sapere assoluto.

1) Hegel, *Geschichte der Philosophie* (ed. Michelet) p. 148.

2) Payasi-Sutta *Digha II*, riportato in H. Beck, *Buddhismus II* vol. p. 84 (ed. Gruyter, 1920).

3) Si veda particolarmente il par. delle Meditazioni nel *Dighanikaya*, cit. *Ibid.* p. 88.

di un'autorità esteriore, ma sente il bisogno di conquistare la rivelazione in una esperienza personale, per diventare a sé stesso il suo testo sacro. Ma l'asceta non s'avvede che l'intimità che egli vuol raggiungere gli sfuggirà eternamente se egli la cerca in un'esperienza posta come esteriore, come è quella del dato percettivo. L'intimità vera è sola del pensiero e non potremo mai chiarire a noi stessi un problema morale col semplice dato di una percezione, e sia pure sovrasensibile.

Se ciò che vi interessa è semplicemente di ottenere delle esteriori notizie biografiche intorno a certi esseri a noi sconosciuti, non si potrà escludere che la conoscenza veggente sia il fatto vostro, e dovrete soltanto vagliare i suoi risultati coi metodi filologici dei documenti e delle testimonianze; ma se la vostra anima chiede una piú intima comprensione della realtà, dovrete cercarla per altra strada. La veggenza non è che filologia pura. Ognuno ha delle percezioni di ciò che avviene intorno a lui, e il veggente sostiene di percepire anche ciò che gli altri non percepiscono, e di conoscere in tal modo i pensieri altrui o gli usi e i costumi dell'al di là. Ognuno ricorda molti fatti della sua vita e l'iniziato sostiene di ricordarne molti di piú e di sapere ciò che gli è successo mille anni fa.

Come dopo un lungo viaggio noi rivediamo con la mente i paesi per cui siamo passati e gli avvenimenti che ci sono occorsi, così il *meditante* che ha raggiunto il quarto *dhyana* vede le sue vite passate e il sorgere e il dissolversi dei mondi. Egli vede e dice a sé stesso: « Là in quella esistenza fui il tal dei tali, ebbi il tal nome, appartenni alla tale stirpe e casta, vissi in queste condizioni, ebbi queste e queste esperienze di felicità e di dolore e giunsi alla tale età. Di là giunsi poi nella tal altra incarnazione, ecc. finché arrivai da ultimo in questa mia vita terrena ».¹

Ora non si nega che una tale conoscenza sia grande, ma essa rimane tuttavia una sapienza senza comprensione, e non si vede come quella cronaca sovrasensibile possa rispondere alle

1) *Dighanikaya* l. c.

domande che piú interessano lo spirito nostro. Quando fossimo giunti a conoscere ciò che sentono e fanno gli spiriti di altri mondi, come possiamo conoscere ciò che fanno le popolazioni d'oltre oceano, risorgerebbero pur sempre insoddisfatte le domande essenziali del nostro pensiero: che significato e scopo ha tutto ciò?

Nella filosofia orientale è evidente il presupposto che la verità essenziale si possa conoscere immediatamente, che si possa per esempio intuire la relazione fra l'essenza del desiderio e quella del dolore allo stesso modo come si conosce il sapore di un frutto. Senso, immaginazione e veggenza, tale è, nella sua linea fondamentale, la caratteristica della mentalità pre-ellenica. Come un residuo di tale mentalità si deve considerare la teoria platonica della reminiscenza, dove si ammette che dei concetti essenziali come l'uguale l'utile e il giusto siano stati appresi da noi originariamente per diretta visione, come se una percezione immediata, posta nel mondo di là, potesse perdere il suo carattere di semplice constatazione cronicistica e darci un criterio di valore. Anche nel neo-platonismo il presupposto implicito è che la piú alta forma di conoscenza sia la diretta visione dell'assoluto, e gli antichi filosofi vengono considerati come depositari di una verità rivelata e le loro opere come documenti sacri.

90
La diretta visione dell'assoluto presupposto della mentalità preellenica.

5. *Storia e Cronaca.* Data la sua definizione dell'attività filologica come aiuto pratico per un eventuale futuro conoscere, il C. doveva giungere logicamente alla conclusione che si tratta di un espediente inessenziale; ma d'altra parte il suo senso della realtà e la sua esperienza di studioso non gli permettevano di accettare facilmente un'eresia come questa: che si possa dare un giudizio scientifico in argomento di storia, senza documenti e senza testimonianze; per cui troviamo ora l'affermazione che la filologia è inessenziale alla storia, ora l'affermazione opposta, a seconda che prevalga la coerenza sistematica o la viva intuizione del problema concreto.

Egli afferma per es. che « in idea e in fatto le due cose — (la

certezza filologica e la verità storica) — sono diverse, e potrebbero andare e vanno scompagnate», sebbene conceda che sia «desiderabile» che le notizie che si adoperano nei libri di storia siano accuratamente accertate per togliere un'arma ai pedanti e perché l'esattezza è un dovere morale.¹ E nello stesso libro egli afferma che la verità storica non è inficiata dai documenti falsi. Se ad es. in un trattatello imitante perfettamente il latino del Rinascimento si trovassero concetti sorti più tardi, come il *cogito* o la *sintesi a priori*, non vi sarebbe gran danno, perché quei concetti sono ad ogni modo nel nostro pensiero, poco importa che sieno estrinsecamente uniti al nome di un ignoto del '500 o a quello di Cartesio e di Kant.²

Lo stesso concetto è affermato altrove anche più esplicitamente: «Non già che il pensiero storico sia mai determinato dalle testimonianze e dai documenti e segua le loro sorti, e dove siano inesatti e falsi, si faccia inesatto e falso, e dove manchino, manchi interamente la coscienza storica che è il possesso che l'umanità ha di sé medesima...» «fondamentale è questa inestinguibile coscienza, e secondaria e strumentale l'opera dell'erudizione, sebbene sommamente utile».³

Da ciò sembrerebbe che, secondo il C., ci possa essere una storia vera su documenti falsi, o una storia senza alcun documento, che si possa cioè giudicare rettamente un fatto senza avere alcun documento né alcuna testimonianza che ci attesti come le cose si sieno svolte. La gravità di queste affermazioni

1) *La Storia come Pensiero e come Azione*, III ed. p. 3.

2) *Ibid.* p. 111. Ognuno vede invece che una falsificazione del genere minaccerebbe di scambussolare tutta la nostra prospettiva storica e che a documenti falsi non può corrispondere che un giudizio storico falso. Se ad es. venissimo a sapere che le profonde intuizioni idealistiche che si trovano nell'antica filosofia indiana sono dovute a falsificazioni recenti, e che i testi originali non contenevano altro che le puerilità rituali e magiche e le pedanterie scolastiche che ancora abbondantemente contengono, tutta la nostra valutazione di quella civiltà sarebbe radicalmente trasformata.

3) *Carattere d. fil. mod.* p. 146.

consiste nel fatto che non si possono considerare semplicemente come espressioni iperboliche dirette contro l'eccessiva importanza che certi paleografi danno al loro lavoro, perché sono invece una conseguenza inevitabile della dottrina che considera la filologia come espediente pratico.

Altre volte, invece, il C. stesso dirà che la filologia è momento necessario del conoscere, e ch'è nemmeno si può assegnarle un grado d'inferiorità rispetto alla storia, perché le varie operazioni mentali si susseguono e si congiungono l'una all'altra e, tutte essendo indispensabili, nessuna è inferiore.¹ Egli riconoscerà che parlare di una storia, della quale non si posseggono i documenti, è tanto stravagante « quanto parlare dell'esistenza di una cosa qualsiasi, della quale si afferma insieme che manca una delle condizioni essenziali alla sua esistenza. Una storia senza relazione col documento sarebbe una storia inverificabile; e poiché la realtà della storia è in questa verificabilità, e la narrazione nella quale si viene concretando è narrazione storica solo in quanto è esposizione critica del documento — una storia di quella sorta, priva di significato e di verità, sarebbe inesistente in quanto storia ».²

La via giusta per giungere ad una conciliazione di queste contraddizioni è indicata dal C. quando afferma il *primato* della coscienza storica rispetto ai documenti,³ sebbene il concetto praticistico della filologia non gli consenta di giungere a una conciliazione perfetta.

Il *primato* di cui qui si parla, altro non è che l'*apriorità* della sintesi logica rispetto ai suoi momenti. È vero che il documento non è fuori della coscienza storica, come è vero che i momenti analitici non sono nulla fuori della sintesi.

« La coscienza storica — dice giustamente il C. — possiede già in sé il suo documento »;⁴ e ne conclude che, avendolo già in

1) *Ultimi saggi* p. 313.

2) *Teoria e Storia d. Storiografia* p. 6.

3) *Caratt. d. Fil. Mod.* p. 148.

4) *Ibid.* p. 150.

sé, non ne ha bisogno. Dove c'è questo di vero: che la storia non ha bisogno di un documento che le sia e le resti esteriore. Ugualmente si deve dire, in accordo col buon senso, che se la storia ha necessariamente in sé il suo documento, vuol dire che la documentazione le è essenziale. Ma per dire questo occorre abbandonare la dottrina prammatistica e riconoscere che la filologia è una determinazione necessaria.

Il C. non poteva farlo per il pregiudizio che i *concetti distinti* possano essere autonomi in sé. Ma autonomi essi non sono (come riteniamo d'aver dimostrato) se non nel senso che indicano un valore positivo e un aspetto necessario della sintesi, valore che può essere giudicato anche prescindendo da altri aspetti della sintesi stessa.

92

Primato della
storia sulla filo-
logia...

Come si afferma il primato della storia sulla filologia si può e si deve affermare lo stesso primato rispetto all'intuizione, intendendo dire che non esiste e non è concepibile un'intuizione che sia fuori della nostra coscienza storica. Con ciò si afferma che l'intuizione non è che un momento della sintesi storica, ma non si afferma che il valore della bellezza sia semplicemente il valore della verità. Ugualmente sarebbe falso affermare che il valore della certezza filologica e quello della comprensione storica sia lo stesso, ma anzi, come abbiamo detto sopra, possiamo talora avere molta fiducia nell'esattezza filologica di un autore e tenere in poca considerazione i suoi giudizi.

Convien definire chiaramente il concetto del *primato* di una determinazione su un'altra, cioè quello della sintesi sui suoi momenti, altrimenti si rendono inevitabili non pochi errori e confusioni. Una delle confusioni più insidiose è quella della apriorità logica con la priorità temporale. Abbiamo già notato che ciò che nella fenomenologia e nella successione temporale appare come *ultimo rispetto a noi*, è invece il *primo per natura* (cioè per la Logica); infatti se la storia è storia contemporanea, il presente è « per natura » anteriore al passato. Se avesse tenuto presente ciò, il C. non si sarebbe proposto di distruggere — come egli dice — il « comune preconcepto » che la

cronaca sia anteriore alla storia,¹ e avrebbe visto che il gram-
matico Mario Vittorino, aveva altrettanto ragione di dire: « *Pri-
mo annales fuere, post Historiae factae sunt* », come il Vico di
affermare che gli uomini, prima furono poeti e poi prosatori;
poichè quella precedenza temporale non contrasta ma anzi con-
ferma l'apriorità logica della Storia.

93
...ma anteriorità
della filologia
rispetto alla
storia.

Logicamente prima viene il concetto concreto e poi i suoi mo-
menti astratti. Così nell'organismo di una lingua il primo logico
è il discorso, e prodotto di analisi sono le proposizioni, le regole
grammaticali e i vocaboli; ma ciò non toglie che nell'appren-
dere una lingua, si suole, per quanto non sempre questo sia il
miglior metodo, cominciare dai vocaboli e dalle regole, per com-
pitare poi le proposizioni e giungere infine al discorso corrente.
La priorità della storia sui documenti significa che la sintesi
storica è il concreto, e il documento un suo momento astratto,
e quindi che il documento non può mai essere in realtà quel
puro documento (alogico), che la sua definizione richiederebbe.
Ma poichè nella considerazione temporale ciò che è più com-
plesso appare come il risultato di uno svolgimento da elementi
più semplici, è naturale che confrontando le opere di storia
dell'anno 1000 con quelle del 1900 si noti nelle prime una pre-
valenza dell'elemento cronicistico. E se consideriamo nella pro-
spettiva temporale una nostra ricerca storica, è naturale che il
suo primo stadio sia caratterizzato dalla raccolta del materiale
documentario, per cui è ragionevole dire che si deve essere
prima buoni filologi per diventare poi buoni storici; pur re-
stando vero, in forza del primato logico della coscienza storica,
che, anche in quel primo stadio, un qualche abbozzo di giudizio
storico c'era e non poteva non esserci.

6. *I precedenti dell'intuizione estetica.* Se la coscienza sensi-
bile e la memoria filologica sono veramente, come noi affer-
miamo, i due momenti costitutivi della sintesi estetica, si deve

1) *Teoria e Storia della Storiografia* p. 11.

poter rilevare nel concetto dell'arte la presenza di quei momenti; e poiché, come abbiamo visto, nella fenomenologia i concetti analitici si presentano come precedenti necessari dell'attività superiore, le sensazioni e la memoria si dovranno presentare come i precedenti immediati dell'attività artistica. Ora noi consideriamo l'Estetica del C. come una concezione ormai acquisita al pensiero filosofico ed accettiamo il concetto di *intuizione* come è affermato e svolto dal nostro autore; analizzeremo perciò il suo concetto, per vedere se non vi si trovino già delineati quei due momenti inferiori.

Difatti noi troviamo intanto che le sensazioni e le impressioni sono affermate dal C. come un necessario antecedente dell'arte, e che così sia ci sembra generalmente ammesso: un cieco non può essere pittore, prima si sente e poi si può contemplare ciò che si è sentito.

94

La sensibilità e non l'atto economico.

Ma il C. considera le impressioni sensibili come fatti economici e ha dovuto quindi stranamente concepire come precedente e contenuto dell'arte, l'azione economica. Secondo noi invece, come è certo che l'intuizione presuppone la sensazione, altrettanto è falso che il suo immediato antecedente sia l'azione economica.

Il C. non solo non ha giustificato codesta relazione concettuale, ma il disconoscimento della coscienza sensibile e la sua arbitraria identificazione col momento economico, lo ha obbligato a far violenza all'ordine dei suoi concetti.

Secondo l'ordine circolare in cui si dispongono le categorie del Croce: *Utile, Giusto, Bello, Vero*,¹ è evidente che il precedente immediato dell'Arte dovrebbe essere il *Giusto* e non l'*Utile*, dovrebbe essere il concetto morale, il quale racchiude in sé tutta la realtà dello spirito pratico, e non l'azione economica che

1) Come è noto, l'ordine in cui vengono di solito esposti i concetti del C. è questo: *Bello, Vero, Utile, Giusto*; ma secondo il simbolo circolare in cui ognuno dei distinti può essere assunto come primo, (come il C. avverte esplicitamente), l'ordine può essere ugualmente quello notato da noi. Cfr. *Logica*², pp. 59-60.

dello spirito pratico non è che un momento. Né si dica che l'*Utile* è il concetto « genericamente pratico », cioè il solo che abbraccia tanto la sfera dell'azione economica quanto quella dell'azione morale, e che perciò lo si può considerare come l'immediato presupposto dell'intuizione. In tal modo si deforma arbitrariamente lo schema e a questa stregua bisognerebbe allora dire che il precedente dell'azione non è il *Vero*, ma la poesia. Una delle due: o si dice che l'azione sorge dalla conoscenza storica, e allora si dovrà dire che l'arte sorge dalla morale (cioè che il primo dei concetti pratici è condizionato dall'ultimo dei concetti teoretici, e viceversa); oppure si dice che l'arte sorge dal momento economico come genericamente pratico, e allora si dovrà dire che anche il concetto di intuizione è *genericamente teoretico* (cioè il solo che abbraccia tanto la sfera dell'arte quanto quella della storia) e si arriverà alla strana conclusione che l'uomo pratico debba basarsi nelle sue azioni non già sulla conoscenza della realtà storica, ma su un sogno da poeta. Ma l'asserire, come fa il Croce, che nell'un caso, per l'azione economica, il precedente è la storia, cioè il concetto teoretico più complesso; e che nell'altro caso, per l'arte, il precedente è l'azione economica, cioè il concetto pratico meno complesso, è una formale incongruenza che deriva dall'aver voluto relegare nella pratica la coscienza sensibile che precede l'intuizione.

Comunque la precedenza della sensibilità sull'intuizione è ammessa, e ugualmente è ammessa quella della conoscenza filologica. A dir vero il C. parla di una precedente « conoscenza storica », ma, come ora vedremo, si tratta di una conoscenza di puro tipo filologico.

Lo studio delle fonti, l'ermeneutica, la conoscenza dei dati di fatto, egli dice, sono necessari per poter comprendere un'opera d'arte. E a chi obiettava che per intendere e gustare l'*Orlando Furioso* non c'è alcun bisogno di tali conoscenze, il C. osservò che per intendere il solo primo verso della prima ottava del poema: « Le donne, i cavalier, l'armi, gli amori... » occorre un'intera serie di cognizioni storiche e che bisogna sapere per

es. che i « Cavalieri » che ispirarono l'Ariosto erano tutt'altra gente dei « Cavalieri » della Corona d'Italia decorati su proposta del deputato del Collegio; e che le « armi » non erano già gli oggetti allineati in un museo, ma avevano qualche rapporto con l'*arma virumque cano* di Virgilio e aggiungeva: « Il vero è che non le sole parole "cavalieri" e "armi" hanno, in quel primo verso, bisogno d'interpretazione storica, ma *tutte* le parole, *tutte* le movenze del discorso, giacché *tutta la lingua è fatto storico*, e il significato di essa non ci è noto se non per tradizione storica ».¹

E si noti che questa necessaria conoscenza dei dati di fatto non è richiesta soltanto per poter dare un giudizio intorno all'opera d'arte, ma è indispensabile anche soltanto per poterla gustare, cioè per poterla riprodurre nel nostro spirito. Ora è chiaro che fra il produrre un'opera d'arte, e il riprodurla e gustarla, non c'è differenza essenziale; c'è, s'intende, differenza di forza creativa, cioè di fantasia piú o meno ricca, ma sostanzialmente l'atto è lo stesso. Si deve dunque dire che la conoscenza dei dati di fatto, come è una condizione necessaria per riprodurre un'immagine, è pure una condizione per crearla. Non sappiamo con esattezza se questa sia anche l'opinione del nostro autore (il quale non ha dato a questo concetto alcuno sviluppo particolare), ma è certo che questa proposizione deriva dai suoi principi, e del resto essa ci pare in sé stessa abbastanza evidente: l'Ariosto non avrebbe potuto scrivere quel verso se egli non avesse conosciuto il significato delle parole che adoperava. Non occorre aggiungere che quello che si dice del poeta vale per qualunque artista e né noi potremmo comprendere un quadro sacro che rappresenti la *Deposizione dalla Croce*, né il pittore avrebbe potuto concepirlo, senza alcuna conoscenza delle tradizioni religiose del Cristianesimo.²

1) *Problemi d'Estetica* p. 35. Il corsivo è dell'A.

2) Per non dar adito a fraintendimenti ripetiamo che l'antecedenza di cui si parla qui è sempre da intendersi nel senso della Fenomenologia e non in quello della Logica.

La conoscenza filologica è dunque una premessa necessaria dell'intuizione, o, in altre parole, non si può poetare in una lingua che non si conosce. Ma, come abbiamo visto sopra, il C., disconoscendo la peculiarità del momento filologico, ora lo ha considerato come un espediente pratico, ora invece lo ha identificato col giudizio storico. Anche qui egli parla di una necessaria preparazione *storica*, e non pare che questa parola sia adoperata in modo analogico come si fa per es. parlando correntemente del « metodo storico », ma in modo proprio per significare la conoscenza storica e filosofica.

Secondo noi, come è vero che l'opera d'arte richiede una preparazione filologica, cioè una conoscenza di dati di fatto, altrettanto è falso e in contraddizione con tutto il pensiero del C. che essa richieda un antecedente giudizio storico. Per poter sentire la bellezza di una poesia bisogna prima conoscere il significato delle sue parole e in generale non ignorare i dati che sono impliciti nell'immagine del poeta, ma non giova aver formulato dei giudizi filosofici e storici.

Il C. aveva ben visto che il momento filologico è una premessa necessaria dell'intuizione, ma l'identificazione del giudizio memorativo con quello storico lo ha indotto poi in errore, o almeno gli è stato causa di poca chiarezza, se gli ha fatto dire qui che la contemplazione estetica richiede una conoscenza di storia, cioè, di pensiero. Chi ammettesse ciò, dovrebbe abbandonare tutta la teoria del C. intorno all'arte e all'ingenuità propria di questo momento spirituale, e dovrebbe dire che prima si pensa e poi si intuisce, che prima si deve essere critici e filosofi e poi appena poeti. Mentre se guardiamo alla storia letteraria, vediamo non soltanto che l'attitudine critica, come il C. ci ha insegnato, non è quella che più particolarmente si richiede dalla poesia, ma vediamo anche che la maggior parte dei nostri poeti, dal Petrarca fino al Carducci, non mancarono di un interesse anche puramente filologico per la nostra lingua e furono non raramente valenti filologi.

Se non si distingue fra la filologia, che è anteriore all'intui-

zione, e la conoscenza storica che è un momento posteriore, non ne possono seguire che delle confusioni. Così il C. dice che la contemplazione dell'opera d'arte, cioè il gusto estetico, presuppone l'erudizione, ma « quando si ubbidisca alle condizioni necessarie del procedimento ermeneutico, si ha bensì la fusione piena del *gusto* e dell'*erudizione*, e perciò il gusto vero e concreto; ma non si ha ancora la *critica d'arte* o critica letteraria. Si rivive l'opera d'arte; ma non si è ancora in grado di giudicarla. « I momenti della critica d'arte sono dunque: 1) ricostruzione filologica; 2) contemplazione estetica; 3) giudizio critico. Ma poche pagine prima egli aveva detto che « *la vera interpretazione storica e la vera critica estetica coincidono* ». ¹ Tuttavia è certo che il C. non ha voluto dire questa stranezza: che si debba avere prima l'interpretazione storica, cioè la coscienza critica dell'opera e poi appena si possa contemplarla; e riteniamo invece che egli sia d'accordo con noi nel considerare la conoscenza filologica come un antecedente necessario della contemplazione, e la coscienza critica come un momento ulteriore.

7. *Le antinomie della coscienza estetica.* Il C. non ha potuto affermare con maggior chiarezza che la sensibilità e la certezza filologica sono i due momenti immediatamente inferiori all'intuizione, perché egli non ha ammesso che le determinazioni spirituali stanno l'una all'altra nella relazione di tesi, antitesi e sintesi. Ma il fatto è che i concetti, e non solo quelli che stiamo ora esaminando, ma tutti e in tutti i campi, gli si dispongono suo malgrado secondo questa relazione. Ciò si vede con anche maggiore evidenza in quelle che si possono chiamare (e così le chiama il nostro autore) *le antinomie della critica letteraria*.

L'antitesi, portata alle sue estreme conseguenze, è secondo noi questa:

1) *Problemi* pp.43-52. Il corsivo è dell'A.

L'atteggiamento che il C. chiama *estetismo*, (e che noi chiameremmo piú propriamente *edonismo estetico*) giudica dell'intuizione secondo il modo della coscienza sensibile. Elevato a teoria esso tende a negare il suo opposto, e afferma che per comprendere un'opera d'arte la preparazione filologica è inutile o perniciosa, e che ciò che importa non è già il conoscere l'opera nelle sue sembianze genuine ed esatte, ma « beatificarsi, in qualsiasi modo, dinanzi ad un quadro, a una statua, a un'onda di versi o di suoni ».¹

Come esempio di questo atteggiamento il C. ricorda quello di Angelo Conti, il quale dichiarava che suo ufficio era « di fissare in una pagina le impressioni e i sentimenti che le cose vedute fanno nascere nel suo spirito »². Ma le piú recise affermazioni in questo senso si possono udire non da critici estetizzanti, ma dalle sartine, le quali poco si interessano di ricostruire spiritualmente delle immagini e amano i libri che le fanno fremere (*Grau teurer Freund ist alle Theorie!*).

L'atteggiamento opposto, che il C. chiama *storicismo*, e che noi chiameremo *filologismo*, vorrebbe astrarre dal sentimento e dalle impressioni che l'arte suscita in noi, diffida di ciò che è individuale e pretende di ridurre l'opera del poeta a qualche cosa di impersonale e di spiegarla indagando oggettivamente i suoi precedenti, cioè riconducendola a dei puri dati di fatto.

Abbiamo dunque da una parte il fremito ineffabile della coscienza sensibile e dall'altra l'arida esattezza della filologia.

Nell'*Estetica* il C. considera la stessa antitesi e si chiede che cosa sia peggio: l'erudizione senza gusto o il gusto senza preparazione. E risponde che l'erudizione è necessaria per potersi mettere dal punto di vista dell'artista, ma altrettanto necessaria è la congenialità per poter risentire e rifare in sé l'opera d'arte.³ Egli dice: « senza la tradizione e la critica storica, il godimento di tutte o quasi tutte le opere d'arte prodotte una

96
Erudizione senza
gusto, e buon
gusto senza pre-
parazione filolo-
gica.

1) *Problemi* p. 39.

2) *Problemi* p. 47.

3) *Estetica*² pp. 151-153 (cap. XVII).

volta dall'umanità sarebbe irremissibilmente perduto. Noi saremmo poco piú che animali, immersi nel solo presente o in un passato ben vicino ». Ma, poiché intuire non è altro che esprimere e comunicare a sé stessi un'intuizione, noi diciamo che senza alcuna tradizione, cioè senza *memoria*, non potremmo in alcun modo superare l'animalità della vita sensitiva e creare una immagine.

Il C. nota pure giustamente che, in forza del principio della conversione dei contrari, la critica edonistica cade nello stesso errore materialistico degli avversati filologi. Ciò avviene, secondo noi, perché quando si dà importanza alla sensibilità e non all'immagine, si è portati necessariamente a interessarsi non dell'opera, ma della personalità dell'autore, delle sue vicende biografiche e quindi della materialità dei fatti.

E per la stessa ragione si può dire che l'erudito che si ferma al dato, non può fare a meno di dare importanza piuttosto al contenuto che alla forma, e quando egli mette in rilievo per es. la tragicità materiale dei fatti nel *tema* di Sofonisba, o la pietosa commozione che può destare il *tema* di Francesca, egli si ferma a delle impressioni sensazionali e non arriva all'arte. In verità i pedanti hanno spesso un gusto sentimentale, e le anime sentimentali sono di solito aride, e insomma i professori e le sartine se ne possono andare a braccetto, lasciando in disparte il poeta.

Questa è l'antitesi dei concetti che riguarda la critica estetica, ma la memoria e la sensibilità fanno sentire la loro risonanza anche nell'arte, considerata per sé, e si presentano anche qui in forma dialettica.

Come abbiamo visto, in ogni sintesi spirituale i momenti inferiori fanno sentire la loro influenza nel concetto superiore di cui sono costitutivi, in duplice modo: come due pregi e come due errori. Ciò si può rilevare con la stessa evidenza nella sintesi della scienza fisica, dell'economia, della morale, come in quella dell'arte e della storia.

Secondo la teoria che sosteniamo, l'intuizione artistica è sintesi

della sensibilità e della memoria. Il fremito della coscienza sensibile è un'attualità puntuale senza luce d'espressione; la registrazione memorativa è come una cronaca inattuale senza documento; ora, per formare l'immagine, la molteplicità delle sensazioni e impressioni deve essere accolta nell'unità contemplativa di un atto di memoria: non basta dunque il contenuto concreto, individuale, soggettivo, intenso (*pura intensità senza estensione*) del sentire; come non basta l'unità astratta, impersonale, oggettiva e formale (*continuità pura senza intensità*) della memoria; ma occorre la perfetta fusione di questi due elementi.

Il prevalere dell'uno o dell'altro momento nella sintesi è assai chiaramente indicato da due termini, famosi nella storia dell'arte e della cultura: *classicismo* e *romanticismo*. Giustamente il C. osserva che si può parlare di un romanticismo non soltanto nell'arte ma anche nella morale e nella filosofia;¹ e questa sua distinzione giova a chiarire più di una questione di critica, perché lo stesso autore può apparirci classico da un dato punto di vista e romantico da un altro. Ma la ragione per cui quei termini si possono adoperare in diversi campi è, secondo noi, questa: che anche la morale e la filosofia sono delle sintesi che implicano dei concetti inferiori, opposti l'uno all'altro: classica, si dice quell'arte, filosofia e morale che accentua il carattere del momento formale e oggettivo; romantiche si dicono quelle che accentuano il carattere del momento individuale. Perciò questi termini non si possono invece applicare alle discipline formali e astratte, le quali non sono attività sintetiche ma puramente analitiche, e non avendo nel loro seno i due momenti inferiori, non possono dar luogo a questa dialettica. L'identità matematica, l'esattezza filologica e l'equità giuridica, sono la negazione del romanticismo.

Noi intendiamo considerare qui il valore che possono avere questi due termini rispetto alla sintesi artistica, e per valore

97
Il significato filosofico del classicismo e del romanticismo.

1) *Problemi*. « Le definizioni del Romanticismo » pp.290-291.

intendiamo il loro significato gnoseologico, e non empirico, e non circoscritto a una determinata epoca storica.

Classico e romantico sono concetti che si possono riferire ai due pregi e ai due difetti, che i momenti inferiori della memoria e della sensibilità riflettono nella sintesi artistica di cui sono costitutivi.

La memoria, abbiamo detto, è continuità pura. Ora il pregio della classicità è l'armonia, vale a dire l'unità perfetta di quella linea ideale dell'atto contemplativo, che lega senza soluzione di continuità il contenuto molteplice in una sola forma. In questo senso ogni opera d'arte, in quanto è arte, è classica. Classicità vuol dire contemplazione perfetta ed è chiaro che l'imperfezione non è una determinazione positiva.

Romantica invece fu detta quell'arte che sembrò pregevole per l'attualità e l'intensità del sentire. Anche qui è chiaro che se il poeta non sente, egli non può avere nulla da contemplare e da esprimere.

I primi estetici del romanticismo tedesco intendevano per poesia romantica tutta la poesia moderna spontanea, che non sia imitazione o rifacimento dell'antica.¹

Quale è dunque il difetto che si rimprovera al classicismo? La mancanza di sentimento e la frigida imitazione. I classicisti — si disse — eliminavano interamente la personalità del poeta. I romantici italiani non volevano più saperne della mitologia greca e latina, ripetuta in vuote forme, e il Berchet diceva che la poesia deve nascere dal nostro sentimento attuale, come a suo tempo era nata quella di Omero, Pindaro e Sofocle, i quali non avevano cantate le cose degli Egizi e dei Caldei, ma quelle dei Greci. Esortazioni simili si udirono in tutti i tempi; assai dopo il romanticismo, ad es. dai pittori impressionisti che si ribellavano contro l'arte accademica, e molto prima, come in quei versi di Vauquelin de la Fresnaye nella sua *Art Poétique* (1590):

1) Cfr. G. Muoni, *Note per una poetica storica del Romanticismo* (Milano, 1906), p. 87.

*Si les Grecs comme vous Chrestiens eussent escrit,
Ils eussent les hauts faits chanté de Jesus Christ.¹*

In questo stesso senso si possono assumere le parole dello Stendhal, quando dice che Racine e Shakespeare furono tutti e due romantici, perché interpretarono l'anima del loro tempo, mentre classicista è l'imitatore che rifà l'antico senza sincerità e col suo procedere meccanico non arriva all'espressione persuasiva.²

Ora che cosa è l'imitazione e la riproduzione di un passato morto e privo di attualità, se non una pura cronaca? Che cosa resta di una favola antica, ripetuta in modo meccanico, se non un mero materiale filologico? Tutti i difetti della falsa arte classicistica: riproduzione fredda, oggettiva, impersonale, distaccata dal sentimento sono la definizione del procedere memorativo.

Il classicismo è nell'arte quello stesso errore che il filologismo è nella critica.

Il futurismo, che fu nell'arte un tardo movimento di esagerazione romantica, riconobbe per istinto l'identità del filologismo e del classicismo coi suoi proclami contro i musei e le biblioteche, cioè contro i monumenti dell'attività filologica. Così Madama de Staël aveva detto che la Germania fu tutta romantica perché non ebbe il Rinascimento, cioè veramente perché non ebbe grandissimi esempi da ricordare. Nei paesi di antica civiltà gli esempi della tradizione, come giovano a educare un più intimo senso della forma, esercitano naturalmente una più forte suggestione sui lodatori e ripetitori del passato. Io ricordo un simpatico artista fiorentino, grande ammiratore dei suoi an-

98

Il classicismo,
come difetto,
equivale al filo-
logismo.

1) Nel Muoni p. 11.

2) Stendhal, *Racine et Shakespeare* (Cit. dal Muoni p. 40). Così il Guttinguer dichiarava: « Etre romantique c'est chanter son pays, ses affections, ses moeurs et son Dieu ». E Madame de Staël: « La littérature romantique est la littérature indigène; la littérature classique est littérature d'imitation » (*Petit de Juleville*, Hist. de la langue et de la litt. franc. vol. VII cit. dal Muoni p. 84).

tichi, a cui un amico (che allora era un ragazzo) chiese se non avesse voluto piuttosto esser nato in terra meno gloriosa e avere lui il genio di Michelangelo o di Dante; e quegli rispose che di certo non l'avrebbe voluto, perché gli pareva maggior vanto potersi dire concittadino di quei grandi, mentre l'idea di essere da quanto loro gli faceva paura e quasi orrore. Risposta che fu intimamente sincera e non parrà strana, se si pensi che certo vi sono molti che portano un gran nome e non vorrebbero cambiare il classicismo della loro nobiltà per la romantica grandezza dei loro capostipiti.

Anche il Borgese trovò che il principio fondamentale della critica classica e classicistica era quello dell'imitazione. « Si narravano — egli dice — storielle impossibili, come quella dell'uva dipinta a cui volarono gli uccelli credendo di beccare, per esaltare, nella perfetta somiglianza della pittura con gli oggetti, l'eccellenza di quegli artefici, e quelle favolette erano non meno significative per i nostri cinquecentisti che per gli Alessandrini, tanto che Lodovico Dolce quasi tutte le raccolse con infinita religione. Parve indubitabile che le arti del disegno fossero sorte per il desiderio di riprodurre e di serbare le immagini; questa opinione non è sparita e non sparirà mai, ma fu particolare eredità dei classicisti ». E conclude: « Poiché la poesia imita il vero, un principio infallibile di critica era nell'osservare le rispondenze tra le rappresentazioni e le cose rappresentate ».¹

Ma il tentativo di ridurre l'arte a pura imitazione e riproduzione oggettiva lasciava senza spiegazione un altro elemento, quello soggettivo. I classicisti ricorsero allora ad un concetto vago, quello del *meraviglioso*, il quale ebbe la funzione di indicare l'insufficienza della pura esattezza riproduttiva. Il « meraviglioso » — possiamo dire noi — era il momento romantico, la cui esigenza sorgeva nel seno stesso della concezione classicistica.

1) Borgese, *Storia della Crit. rom.* seconda ed. pp. 33-35.

Abbiamo detto che il termine *romanticismo* può indicare un pregio e un difetto, e che il pregio è quello dell'attualità del sentire. Quale poi sia il suo significato negativo, è evidente: esso indica nell'arte quello stesso errore che abbiamo chiamato *edonismo* nella critica estetica e che consiste nel fermarsi alle sensazioni e alle impressioni sentimentali invece di arrivare all'immagine.

Il romanticismo, come difetto, equivale all'edonismo.

Questa è la conclusione che ci sembra risultare anche dallo studio del Muoni, e che si può riassumere con le parole del De Sanctis: « la forma che nei classici è il fine della poesia, nel romanticismo è il mezzo per produrre impressioni o sentimenti ».¹

Lo stesso significato può avere un'altra definizione che troviamo nel Croce e nel Muoni: « per romanticismo s'intende uno stato d'animo d'intimo dissidio: il sentimentalismo, il contrasto tra le aspirazioni e la realtà ».² Qui però bisogna distinguere il dissidio o squilibrio rispetto alla forma artistica, da quello che riguarda la personalità dell'artista. Lo squilibrio della forma non è altro che l'usurpazione del sentire tumultuoso che distrugge la serenità della contemplazione; in questo senso esso significa l'imperfezione e il non-essere dell'arte. In certi romantici si può veramente notare una preferenza per le opere così imperfette e mancate. Ciò si spiega considerando che costoro danno importanza al sentire, in quanto sentire, e si disinteressano della contemplazione e quasi la riguardano come una profanazione del sentimento. Questo modo di giudicare le cose, assai strano quando si parla d'arte, sarebbe invece legittimo negli affetti e nelle passioni. Qui, nel sentire, la contemplazione può diventare davvero una profanazione. Anche il concetto superiore può usurpare i diritti del concetto inferiore, e come c'è una falsa arte intellettualistica così c'è una libidine

1) *La Letteratura italiana nel sec. XIX*, (Napoli, 1897), p. 15. Cfr. Muoni p. 76.

2) *Problemi* p. 289.

estetizzante che corrompe e falsifica ogni sano sentire. Quella « coscienza » di cui sono malati certi personaggi dannunziani, quell'istrionismo per cui certi uomini non sanno abbandonarsi alla spontaneità del sentire, non sono che una sconcia combinazione dell'atteggiamento estetico nel campo della sensibilità e del sentimento.

Ma il romanticismo si può invece riferire, come nota il C., non alla forma artistica, ma al contenuto, cioè alla personalità dell'artista e a tutta la sua concezione del mondo, e può indicare « una particolare condizione di spirito, squilibrata, perplessa, straziata da antitesi ». Preso in questo senso, il romanticismo non rientra nella dialettica dell'arte, come l'abbiamo definita sopra. È vero che per lo più il dissidio romantico del contenuto va unito allo squilibrio e alla imperfezione della forma, ma vi possono essere e vi sono delle opere di contenuto romantico e di forma classica; come vi sono dei poeti che si dicono classici più per la serenità della loro complessa concezione della vita, che non per la perfezione formale della loro opera.

La dialettica dei momenti costitutivi dell'intuizione risulta poi, come attraverso una lente d'ingrandimento, nei casi patologici in cui avviene una disgregazione della sintesi, e alla serena contemplazione estetica si sostituisce da una parte l'elemento sensazionale ed emozionante (il fatto di sangue e la libidine), e dall'altra la pura curiosità cronicistica, che attende ansiosa di sapere se il delinquente sarà acciuffato e se gli amanti finiranno per sposarsi.

8. *Il carattere lirico e il carattere epico dell'arte.* Un significato analogo a quello dei termini classico e romantico, ma con riferimento più chiaramente ed esclusivamente artistico, c'è nella distinzione fra *epica* e *lirica*. Questa distinzione ha anche il vantaggio di non portare con sé il riferimento a un determinato momento storico, e di non avere un doppio significato positivo e negativo. Il valore di questi termini diventa filosofico se non li si considera come classificazioni retoriche

di due generi artistici, ma come due caratteri universali di ogni forma d'arte. Per questa via, come è noto, si è messo il C. nel suo studio sul carattere lirico dell'arte, e noi abbiamo seguito il suo esempio.

Abbiamo detto sopra che il difetto del classicismo consiste nell'imitazione e nella fredda riproduzione di un passato inattuale. Ora l'imitazione di un'opera d'arte altrui non è che un caso particolare, mentre il caso generale è l'imitazione e la riproduzione di una qualunque realtà che apparisca come esistente all'infuori di noi. Il predicato esistenziale non è che una funzione della memoria e però quando la sintesi artistica viene analizzata nei suoi elementi, la realtà si configura come qualche cosa che esiste esteriormente in sé e che l'artista — come dicevano i pittori impressionisti — deve vedere attraverso la sua personalità.

Il carattere lirico dell'arte è quello soggettivo della sensibilità e del sentimento, il carattere epico è quello oggettivo della memoria. La sensazione è veramente *lirica pura*, priva di ogni linea epica, cioè assoluta astrazione dalla oggettività e continuità della memoria. E la cronaca è pura *epica*, priva di stile e di personalità: un pittore che copia una figura con esattezza fotografica fa un'opera senza stile, produzione della memoria e non d'arte.

Dice giustamente il C.: « il contraffare l'abbaiamento o il miagolio degli animali non è far poesia o arte ».¹ Ma quello che egli non ci dice è in che senso l'imitazione, cioè l'attività della memoria, sia *momento* essenziale della poesia.

Nelle opere che si dicono epiche, si vede spesso anche materialmente persino nella mole (se vogliamo fermarci a questa esteriore considerazione), il carattere di continuità e di estensione proprio della memoria; nella poesia lirica invece prevale l'intensità e l'immediatezza del sentire; mentre l'estensione, anche intesa esteriormente, è di solito minore, e non sarebbe

100
Il valore lirico si riferisce alla soggettività del sentire, il valore epico all'oggettività della memoria.

1) *La Poesia* p. 6.

facile indicare una lirica che abbia il numero di pagine di « *Guerra e Pace* ». L'errore della retorica consiste nell'oggettivare questa distinzione in classificazioni e regole; mentre nello stesso genere artistico, per es. nel romanzo, vi possono essere opere di forma classica ed epica come quelle del Tolstoj, e altre romantiche, cioè intense di un caotico lirismo, come quelle del Dostojewski.

Negli autori di largo respiro i momenti deboli in cui l'ispirazione vien meno assumono alle volte un'andatura cronicistica, e il poeta sembra allora indulgere a una vena memorativa che lo porta a narrare e descrivere senza attualità di commozione. Ciò si può notare persino in alcune pagine d'uno scrittore di rara perfezione, come il Tolstoj, e in molte di un narratore di razza come il Dickens. Il pericolo dell'epica è l'impersonalità della cronaca, come il pericolo della lirica è l'enfasi della sensibilità. Per il filosofo l'antitesi dei concetti classico-romantico ed epico-lirico ha essenzialmente lo stesso valore, ma non è detto che il compito dei filosofi sia quello d'impoverire la lingua, e non sarebbe opportuno dimenticare nel discorso comune le diverse sfumature delle parole. Così è giusto parlare di un carattere classico della letteratura italiana, per significare la perfezione formale e il sentimento intimo di continuità con la sua antica tradizione, che sono i suoi pregi; mentre non sarebbe giusto parlare del suo carattere epico, nonostante la sinonimia filosofica dei due termini, perché a questa parola si associa l'idea di una poesia prevalentemente narrativa.

Nelle pagine su « *L'intuizione e il carattere lirico dell'arte* » il C. ha messo in rilievo la dialettica dei concetti che qui abbiamo procurato di svolgere. Egli nota la necessità che l'arte sia commossa, sentita, personale, e dice che « dove la personalità manca », e ne tiene luogo il « pedantesco proposito di raccogliere documenti umani » e l'opera si riduce a una « esattissima riproduzione della realtà », non si può parlare d'arte. E conclude: « Se all'opera d'arte è necessario il *momento classico* della perfetta rappresentazione o espressione, non le è meno

necessario il momento *romantico* del sentimento; la poesia o l'arte in genere non può essere, esclusivamente, o *ingenua* o *sentimentale*, ma deve essere, tutt'insieme, ingenua e sentimentale. E, se il primo momento, ossia quello rappresentativo, si chiama *epico*, e il secondo, quello sentimentale, passionale e personale, si chiama *lirico*; la poesia (e l'arte) dev'essere epica e lirica insieme, o se piace meglio, *drammatica* ».¹

Il C. riconosce qui che il carattere romantico e lirico deriva da un momento spirituale immediatamente precedente all'intuizione, cioè dalle sensazioni, impressioni ed emozioni che costituiscono il contenuto dell'arte (e che, secondo il C., appartengono allo spirito pratico). Ma avendo egli negata la relazione dialettica fra i concetti spirituali, e avendo disconosciuto il momento della memoria pura, egli non ha potuto chiarire interamente il significato di questa antitesi.

Particolarmente importa rilevare che c'è nella concezione del C. la tendenza a identificare e confondere la sintesi con uno dei suoi momenti costitutivi. Per servirci di un paragone fisico, tale confusione è simile a quella di chi, alla domanda di che cosa sia composta l'acqua, rispondesse che i suoi componenti sono: l'acqua e un'altro elemento. Ciò, in fatto di chimica, non suonerebbe bene, ma in fatto di filosofia ci siamo abituati a non badarci tanto per il sottile.

Invece di dire: i momenti della sintesi artistica sono quello meramente individuale della coscienza sensibile e quello puramente formale della memoria; seguendo la concezione del C. si è portati a dire: c'è da una parte la sensibilità o personalità, e dall'altra l'intuizione pura; e l'arte viene così ad essere concepita come una sintesi della sensibilità e di sé stessa.

Naturalmente il C. non espone la cosa con queste parole, ma egli dice: « se l'intuizione pura è indispensabile all'arte, non le è meno indispensabile la personalità dell'artista »; e, dopo aver riferito il momento classico della perfetta rappresentazione al

101

Il C. confonde la sintesi con uno dei suoi momenti.

1) *Problemi* p. 20.

concetto dell'intuizione, e quello romantico e personale al sentimento, egli formula tuttavia la relazione fra i due termini come una antitesi dialettica.

Gli errori del C. non sono mai casuali, e anche questa identificazione della sintesi con uno dei suoi momenti è una tendenza della sua concezione generale e deriva dalla sua negazione della dialettica positiva: così nella *Logica* egli considererà il giudizio storico come sintesi d'intuizione e di concetto (mentre il concetto ha già l'intuizione in sè!), e nella *Teoria della storiografia*, egli dirà che « la vita e il pensiero sono le vere fonti della storia, cioè i due elementi della sintesi storica », vale a dire che vita e pensiero sono i due momenti del pensiero.

La genesi di questa tendenza ci sembra la seguente:

I concetti spirituali sono dialetticamente opposti e non semplicemente distinti l'uno dall'altro. La relazione fra la tesi e l'antitesi è quella della reciproca implicazione, cioè l'un momento non può essere concepito senza il suo opposto e si contraddice quando sia considerato in sè. Il contenuto non può essere afferrato senza la forma: non la sensibilità senza la memoria, né l'intuizione senza l'identità, né la vita senza il pensiero. Da ciò si può essere portati, come abbiamo visto, a identificare semplicemente i due termini, ragionando così: se l'uno non si può concepire senza l'altro, vuol dire che essi significano lo stesso. Ma come abbiamo pur visto si può essere portati a seguire un altro procedimento: affermare la sintesi e negare i momenti che la costituiscono (essi si contraddicono, e quindi vengono rifiutati come nulli), in tal caso la sintesi resta *inesplicata* e acquista un carattere impenetrabile e miracoloso. Tale è, secondo noi, la tendenza del misticismo.

Il C., per la viva coscienza del chiaro, concreto, duro procedere del pensiero, non ha simpatia per le concezioni misteriose. La sua tendenza, come abbiamo notato sopra,¹ è di affermare l'uno

1) Libro I pag. 49.

dei due momenti antitetici, quello concreto e individuale, e di attribuirgli una indebita autonomia, e di negare invece l'altro, quello astrattamente formale, misconoscendogli ogni valore. Egli non solo affermerà il valore positivo dell'intuizione artistica, ma chiuderà gli occhi per non vedere la contraddizione di un'intuizione alogica; negherà invece l'identità matematica, e non vorrà vederne il positivo valore teoretico; attribuirà una indebita autosufficienza all'azione economica e negherà il valore categorico del diritto astratto. Ora avviene che il momento dell'antitesi, che è stato in tal modo messo da parte, tende a identificarsi con la sintesi e ne nasce l'incongruenza di considerare la sintesi come sintesi di sé stessa e di uno dei suoi momenti.

102
Origine di tale
errore.

Nel suo studio su Hegel il C. dice che non si deve considerare lo Spirito come un sistema di concetti opposti, ma come un nesso di gradi distinti, ognuno dei quali ha un'opposizione dialettica nel suo seno. I momenti di questa astratta opposizione sarebbero: il bello e il brutto nell'intuizione, il vero e il falso nella logica ecc. Questa è l'origine dell'incongruenza che abbiamo rilevata. Uno dei momenti astratti dell'intuizione (la quale non è altro che la Bellezza), sarebbe il bello stesso; e il vero sarebbe un momento astratto della Verità.

Nella *Logica*, e precisamente nella teoria dell'errore, il C. ha fatto, secondo noi, un importante progresso, riconoscendo che il *brutto* e il *falso* non sono soltanto concetti astratti e negativi, ma hanno pure un valore positivo, cioè quello della praticità. Facendo ancora un passo avanti, si ritorna alla concezione hegeliana, sostanzialmente vera, e si riconosce che il concetto superiore è sempre sintesi di due valori positivi, e che i due concetti inferiori diventano negativi soltanto quando, presi astrattamente, usurpano la funzione della sintesi.

9. *Il concetto filologico e il concetto estetico del linguaggio.* L'Estetica del C., oltre a essere una filosofia dell'arte, è anche una filosofia del linguaggio, una teoria che pone e risolve a

modo suo il problema sull'essenza o, come si diceva, sull'origine della lingua. La esamineremo brevemente anche in questo suo aspetto.

Anzitutto dobbiamo riaffermare che non si può mai dire che un dato fatto o, se piace meglio, un avvenimento storico, sia in sé stesso un atto intuitivo, o logico o pratico. Alla realtà spettano tutti gli attributi del reale, che sono poi un attributo solo, cioè quello della spiritualità. Quelle per es. che noi chiamiamo opere d'arte, il *Canzoniere* del Petrarca o i *Malavoglia* del Verga, sono opere d'arte per chi si compiace più particolarmente della loro bellezza; ma per il compilatore di un vocabolario possono essere « testi di lingua », cioè documenti filologici; e per l'editore sono valori economici, e oggetti di contrattazione; e per il giurista rappresentano quella determinata forma di diritto che si chiama proprietà letteraria e che è contemplata in certi paragrafi del codice e di convenzioni internazionali; e via discorrendo.

La stessa cosa si deve dire del linguaggio. La lingua può essere considerata come un puro atto filologico, ma ben altro valore essa ebbe per noi triestini, quando la nostra lingua ci appariva come un diritto politico che si deve difendere e come un ideale per il quale si deve combattere; altri invece potrà considerarla in modo astrattamente logico come fa la sillogistica, o rivelarne invece il valore intuitivo e immaginoso come fa il Croce. Con ciò vogliamo dire che una teoria sul linguaggio acquista il suo significato soltanto dai problemi che il filosofo si propone di risolvere e chiarire con quella teoria.

103

La parola come segno convenzionale.

Vediamo ora in che senso si possa affermare che la funzione del linguaggio è più particolarmente filologica, e cioè che la parola non è in sé espressione, ma *segno convenzionale*.

Se l'intuizione non è altro che un'impressione sensibile contemplata nell'idealità della memoria, il modo diretto di comunicare ad altri un'intuizione dovrebbe essere questo: fargli sentire quella impressione, in modo che egli, accogliendola nella sua memoria, possa riprodurne l'intuizione.

Io ho l'immagine di una data intonazione di verde e blu, e se voglio comunicarvela, non ho da far altro che prendere quei colori dalla tavolozza e disporli in modo da darvi intanto quell'impressione visiva. E se avrò a che fare con un cieco nato, non avrò modo di comunicargli quell'immagine; e se avrò da fare con uno che ebbe già la vista e ora non l'ha piú, potrò procurare di rendere la mia immagine con accenni indiretti, appellandomi alla sua memoria; e gli dirò di figurarsi un verde come quello della foglia d'olivo o un verde veronese così e così e mi sforzerò di richiamargli proprio quella sfumatura di colore che intendo io. Ma è chiaro che in tal caso le mie parole non saranno che un mezzo indiretto.

Uguualmente, se voglio comunicarvi direttamente una data armonia di suoni, non dovrò indicarveli con parole o con segni grafici, ma darvene invece l'impressione diretta con uno strumento o con la voce. Noi possiamo comunicare direttamente l'intuizione di un movimento di danza, di una scena mimica o simili, ma è chiaro che per comunicare in tal modo l'immagine di un uragano o di un incendio, si dovrebbe ricorrere ad un apparato scenico assai macchinoso.

Anche le immagini di odori e sapori e impressioni tattili si dovrebbero comunicare direttamente con le corrispondenti impressioni « fisiche », ma la grevezza della sensazione, che interessa troppo violentemente la nostra sensibilità come tale, impedirebbe l'atto contemplativo. Per rendere quelle immagini, la parola è un mezzo indiretto come quando ci sforziamo di rendere con parole una intonazione di colori o un accordo di suoni. Il mezzo diretto sarebbe anche qui quello di infliggere allo spettatore le corrispondenti impressioni, e fargli sentire il caldo e il freddo, la fame e la sete. È un vero peccato che i futuristi non ci abbiano pensato o non sieno riusciti ad escogitare delle macchine intonatrici di tutte le sensazioni, ché avrebbero potuto dare spettacolo di un'arte veramente dionisiaca. Del resto era forse su questa via l'idea romantica di

Riccardo Wagner di un teatro che fosse la sintesi di tutte le arti.

Come è noto il C. afferma che tanto s'intuisce quanto si riesce ad esprimere, e che se un artista non sa esprimere la sua immagine, vuol dire che egli si illude di possederla, ma che effettivamente non la possiede. « Come colui che si fa illusioni sulla quantità delle proprie ricchezze materiali è smentito dall'aritmetica, la quale gli dice esattamente a quanto esse ammontano; così chi s'illude sulla ricchezza delle proprie immagini, è ricondotto alla realtà, allorché è costretto ad attraversare il ponte dell'asino dell'espressione. — Numerate, diciamo al primo: parlate, eccovi una matita e disegnate, esprimetevi, — diremo all'altro ».¹

Dal punto di vista in cui ci siamo posti nelle osservazioni precedenti, si può opporsi a questa affermazione del C. dicendo: io mi posso rappresentare una certa intonazione di colori, ma se quei colori mancano nella mia tavolozza (se mi trovo, per es., in alta montagna e non posso procacciarmeli), io non avrò modo di esprimere ad altri la mia immagine. Ora per una gran parte della mia vita interiore io mi trovo sempre nella situazione di un pittore senza colori. Io ho l'immagine di una figura di bimbo in un paesaggio campestre; per rendere quella figura come io me la rappresento, le parole sono inadeguate, ma potrò renderla con un quadro. Se però io mi rappresento quella figura mentre corre per un prato e scavalca un muricciuolo e attraversa una strada, io non avrò modo di esprimere la mia immagine né con parole, né con una pittura. Qualunque descrizione io ne possa fare con parole parlate o scritte, sarà approssimativa, generica e inadeguata, perché non si può rendere con parole la luce e il colore e l'espressione pittorica che ha per me quella figura, come non si può tradurre un ritratto con una descrizione letteraria. Ma nemmeno si può fermare sulla tela (per quanto un pittore, nella sua disperazione, possa tentarlo), l'intuizione

104

Il linguaggio
inadeguato all'
l'espressione.

1) *Estetica* p. 14.

di quel movimento e di quel variare di luci, l'immagine varia e tuttavia una, di quella figura, che prima era in ombra e poi in pieno sole, che ha scavalcato il muricciuolo profilandosi contro il cielo e poi si è sperduta fra il polverone che il vento sollevava sulla strada.

A rendere un'immagine di movimento, tanto le parole quanto i colori sulla tela sono dei mezzi tecnici insufficienti; ed io non avrò modo di comunicarvi direttamente la mia visione se al più non si trovi una *macchina* nuova: fate conto un mezzo tecnico che fosse, in confronto del cinematografo, quello che il quadro del pittore è in confronto della fotografia; fino allora io sarò come un pittore, al quale si sieno tolti i colori o mozzate le mani.

Ma se anche mi riuscisse di procacciarmi quel nuovissimo congegno, io non potrò comunicare la maggior parte delle mie intuizioni: io accolgo nella mia contemplazione lo stormire degli alberi e il fresco dell'aria, e la mia sete, e i miei desiderî, e per comunicarvi direttamente ciò che intuisco, dovrei con una suggestione mentale trasmettervi il ricordo del mio stato d'animo: dovrei cioè — come si dice con significativa metafora — trasmettervi il mio *sogno*. La parola, come non rende direttamente il quadro, così non può rendere l'immagine immediata di alcun'altra impressione. Nel sognare invece, noi non diciamo con parole parlate: un bimbo corre per il prato, le fronde stormiscono, l'aria è fresca; e, per attenerci agli esempi portati dal C., non diciamo a noi stessi con parole: « ecco un uomo, ecco un cavallo, questo pesa, questo è aspro, questo mi piace », ¹ ma ci pare veramente di vedere quelle figure e di sentire quel peso e quelle impressioni. Nella creazione artistica quello che importa è il sogno dell'artista, la sua visione, la sua immagine, e non le parole fatte di sillabe, le quali non sono che un mezzo. La parola è un segno, e l'immagine non è la parola stessa, ma è *significata* dalla parola.

1) *Estetica* p. 12.

Il C. ammette che la scrittura non è altro che segno convenzionale, ma nega che lo stesso si possa dire della parola. La verità è che anche le scritture possono essere concepite come espressioni e immagini (e così le concepiva il Vico). Nelle civiltà primitive scrittura e arte si confondono, e le scritture sono rappresentazioni e nei quadri e nei bassorilievi si ripetono certi segni schematici (come, per addurre un esempio non lontano, le aureole dei santi) che si mantengono sempre eguali e hanno valore di convenzione cioè di scritture. Ma poichè anche i segni grafici di convenzione vengono sempre contemplati nella loro particolare sensualità, così non possono mancare di una qualche loro espressione. Infatti per un poeta non sarà indifferente se le sue poesie sieno stampate in carattere lapidario o gotico, in colore rosso o nero.

Gli uomini non hanno cominciato né a parlare né a scrivere per una premeditata convenzione, come non hanno creato le leggi e i precetti morali raccogliendosi a parlamento. Essi non hanno detto: quest'animale si chiamerà cammello e quest'altro leone; ma nemmeno: questo segno si chiamerà *alfa* e questo *beta*. Ma quando noi diciamo che la parola o la scrittura non valgono per la loro immediata espressione, ma hanno un contenuto esteriore e comandato, quando noi postuliamo in tal modo la separabilità del contenuto dalla forma, vuol dire che consideriamo quei fatti nel loro aspetto filologico.

La sintesi intuitiva è logicamente anteriore rispetto ai suoi momenti, ma nel suo seno l'analisi distingue il sentire dal ricordare (in un accordo musicale, per esempio, distingue l'impressione fisica dalla sua contemplazione) e l'impressione stessa viene allora considerata come documento filologico, cioè come *segno* per la memoria. La relazione fra il segno e l'immagine è quella che si dice la *tecnica* di un'arte.

La parola è dunque, da questo punto di vista, un mezzo, come a dire un nodo nel fazzoletto, che non esso vi raffigura l'oggetto, ma ve lo ricorda solamente. Ma ogni mezzo può diven-

tare a sua volta contenuto ed elemento d'espressione. È chiaro per es. che un attore non è che un mezzo rispetto all'opera d'arte che egli deve rappresentare, tuttavia un autore potrà alle volte scrivere un lavoro per un dato attore o per una data compagnia, e aver presente nel concepire la sua opera, la figura, i gesti e la voce della prima amorosa e del primo attore. Così fanno spesso i mestieranti per ragioni opportunistiche, ma così fecero pure dei veri artisti come il Molière e il Goldoni, nei quali spontaneamente i mezzi tecnici diventavano essi stessi elementi d'espressione.

Tanto più ciò avviene per il linguaggio, che per così antica tradizione è diventato una nostra seconda natura. Se nel mio sogno io vedo un bimbo vestito di blu, le parole non possono essere che un mezzo per significare ciò che io vedo; ma se io mi rappresento le grida e il parlare degli uomini, quelle voci e quelle parole non sono per me dei segni, ma sono la mia stessa intuizione. E se io mi rappresento me stesso nell'atto di parlare, le mie parole saranno insieme la mia immagine. Per il bisogno che prova ogni artista di superare la materialità del mezzo tecnico e di rendere immagine tutto ciò che egli sente, il poeta ascolta la parola stessa nella sua sensualità di parola parlata, e arriva così all'immediata unità di immagine ed espressione. Il valore della rima e del ritmo deriva appunto da ciò che il mezzo tecnico della parola diventa elemento espressivo.

Dopo aver premesso queste avvertenze, noi possiamo accettare la teoria che considera il linguaggio come intuizione. Linguaggio ed intuizione sono la stessa cosa, se per linguaggio s'intende, come intende il C., ciò che lo spirito esprime a sé stesso. Ed è questo l'essenziale, ed è ciò che si sottintende sempre quando si discute d'arte e non di tecnica o di filologia.

Quelle che a un'osservazione superficiale possono sembrare difficoltà tecniche, sono per lo più difficoltà di elaborazione spirituale, intimo travaglio dell'artista, che consiste nel dominare le proprie impressioni, nel riuscire a contemplarle ed esprimerle a sé stesso. Se domani ci fosse dato un mezzo prodigioso

106

Il concetto estetico del linguaggio.

di comunicare direttamente i nostri sogni e le nostre immagini per suggestione mentale, qualche artista mediocre potrebbe credere di aver trovato finalmente il modo di esprimere delle concezioni meravigliose; ma egli dovrebbe abbandonare ben presto la sua illusione e riscuotersi dicendo: — oh, me dolente! — come Guido da Montefeltro dinanzi alla logica del demonio, poiché le sue immagini si rivelerebbero così confuse appunto come nei suoi quadri o nei suoi versi.

Si può immaginare qualche caso straordinario in cui ci sia una tragica difficoltà di comunicazione, come sarebbe quello di un pittore che avesse concepito un quadro e perdesse la vista prima di averlo dipinto, ma non sono certo di questo genere le difficoltà consuete dell'espressione artistica. Come in generale non sono di questo genere le difficoltà essenziali della vita, e certo non vi sono molti geni come quello che Mark Twain racconta di aver trovato in non so quale sezione del Paradiso, e che gli fu presentato come il più grande genio strategico del mondo; il quale però in tutta la sua vita non aveva fatto che delle scarpe, secondo la sua professione di calzolaio, perchè gli era mancata ogni occasione di condurre degli eserciti.

Abbiamo detto che una teoria acquista il suo significato dai problemi che il filosofo si propone di risolvere. Ora a noi pare che i più importanti problemi intorno ai quali si discute riguardo al linguaggio, si chiariscono e risolvono con la teoria dell'intuizione, come è stata posta dal C. e utilmente applicata dal Vossler e dalla sua scuola. Ma poichè le maggiori difficoltà derivavano dalla confusione tra il concetto intuitivo e il concetto filologico del linguaggio, e dal non vedere che il concetto filologico è un momento astratto e logicamente posteriore a quello intuitivo, riteniamo pure che sia necessaria una chiara definizione dei momenti impliciti nell'intuizione, per discernere il diritto e il torto di una teoria del linguaggio.

La teoria da noi proposta sulla certezza filologica e la coscienza sensibile ci sembra pure confermata dalla dialettica, a cui questi

due momenti danno luogo nella linguistica non meno che nell'arte.

Come c'è nel considerare l'arte l'antitesi tra *edonismo* e *filologismo*, così vi sono anche rispetto al linguaggio due punti di vista opposti e fondamentali, i quali si riferiscono ai momenti costitutivi della sintesi. Non alludiamo soltanto alle vecchie dispute tra i classicisti, secondo i quali la lingua pura si dovrebbe cercare in certi testi dei secoli d'oro e i romantici, i quali sostenevano che la lingua viva è invece quella che nasce dal sentimento popolare. L'antitesi che intendiamo è evidente pure nelle due opposte teorie sull'origine del linguaggio.

L'una di queste afferma che l'origine, cioè, diremmo noi, l'essenza del linguaggio, è da ricercarsi nell'*onomatopea*. Questa — che i linguisti tedeschi chiamano scherzosamente la teoria del « *bau-bau* »¹ — considera l'espressione linguistica come imitazione e riproduzione di una realtà esteriore, cioè come attività filologica o di memoria pura. Ma lo spirito non può certo imitare e riprodurre ciò che non ha sentito.

La teoria opposta — che fu detta la teoria dell'« *ahi, ahi!* » trova invece l'origine del linguaggio nell'*interiezione*, cioè in un riflesso fisico del piacere e del dolore, cioè veramente nella sensazione. Ma la sensazione, se non diventa in qualche modo imitazione e segno, se non è accolta e contemplata dalla memoria, non può avere alcuna espressione.²

Chi volesse esaminare di proposito le teorie dei nostri classicisti e romantici intorno alla lingua (e vogliamo dire ciò che

1) Cfr. *Estetica* p. 166.

2) Il C. dice (*Poesia*, p. 3) che l'interiezione è lo stesso sentimento e non, come comunemente e impropriamente si dice, espressione di sentimento. Secondo noi la definizione dipende, qui come sempre, dal punto di vista che assumiamo. Un grido, strappato al paziente dal ferro chirurgico, lo diremmo « sintomo » di una sensazione dolorosa, non espressione e nemmeno veramente interiezione. Ugualmente uno sternuto e uno sbadiglio sono « sintomi » di determinate impressioni; ma se qualcuno finge o imita uno sbadiglio per dare a vedere che si annoia, quel gesto diventa un segno mimetico convenzionale (una « scrittura ») o « linguaggio », cioè espressione.

in quelle teorie v'è di unilaterale e negativo), potrebbe facilmente mostrare che gli uni si riferiscono in fondo al loro pensiero a una teoria meramente imitativa, e gli altri a una teoria sensistica; si potrebbe cioè contrapporre il filologismo del padre Cesari alle interiezioni del Petrocchi.

La teoria dell'intuizione sembra a noi quella che soddisfa e invero le due esigenze opposte. Ma che cosa è veramente l'intuizione? Il C. ci dice che essa *non* è giudizio logico, *non* è atto economico, e *non* è atto morale, ci dice insomma quello che l'intuizione *non* è, ma non ci dice più precisamente che cosa essa sia. Noi diciamo che l'immagine altro non è che la rievocazione delle impressioni sensibili compiuta dalla memoria.

In quanto il concetto d'intuizione non riconosce in sé stesso i momenti che lo costituiscono, la sintesi rimane inesplicata e in qualche modo misteriosa. In questo senso non è ingiustificato il dire che la teoria del C., che afferma il sorgere immediato del linguaggio come intuizione e disconosce la necessaria relazione della sintesi coi momenti anteriori della fenomenologia, appare come una « teoria del miracolo », se è lecito adoperare, con tutt'altre premesse mentali, l'espressione del Wundt e del Whitney.¹ L'intelletto astratto non riconosce l'apriorità della sintesi, cioè non comprende la spiritualità della vita, e trova misterioso ciò che solo è chiaro, e chiaro ciò che è contraddittorio; ma la ragione ha il dovere di svelare quelle contraddizioni e insieme di spiegare la genesi di quei concetti che l'intelletto considera astrattamente.

10. *Nota sulla critica d'arte.* La teoria del Croce è una teoria gnoseologica ed ha quindi di necessità un carattere formale. Egli si è chiesto quale sia il criterio col quale si giudica il bello, ed è chiaro che non vi sono due criteri differenti, l'uno per giudicare le opere grandi, l'altro per quelle più umili; come

1) Cfr. *Estetica*, pp. 470-471.

non vi sono due specie di coerenza matematica, l'una per i calcoli elementari e l'altra per quelli sublimi. Eppure la nostra vita d'ogni giorno è piena di insignificanti esclamazioni ed espressioni, che sono spontanee ed intuitivamente perfette, ma non bastano certo a darci nome di poeti. Tutto ciò è chiaramente detto anche dal Croce, ma poiché il criterio per cui un'opera ci appare più o meno grande non può essere che empirico e riguarda il contenuto e non la forma, egli ha la tendenza a giudicare piuttosto la perfezione d'un poeta, che la sua elevatezza e grandezza d'animo. Ora è certo che la nostra ammirazione per un'opera d'arte dipende non soltanto dalla sua perfezione espressiva (e intendiamo la perfezione non nel senso formalistico della retorica, ma in senso spirituale come perfetta elaborazione contemplativa), ma anche dalla profondità e vastità di quel mondo che vive nella visione del poeta. E le concezioni filosofiche come le aspirazioni morali, in quanto fanno parte del sentimento del poeta, arricchiscono quel suo mondo ed elevano la sua arte. Convien dunque distinguere il giudizio che riguarda la perfezione, da quello che riguarda la magnanimità e la genialità inventiva d'un autore.

Se consideriamo le migliori opere di un autore come il Goldoni, potremo ammirarne la perfezione espressiva, la spontaneità cioè della sua visione limpida e festevole; eppure l'opera di Dante, o anche quella di Ibsen o di Dostojewski, parlano con ben altra voce al nostro cuore. La perfezione formale dei « Quattro rusteghi » non è minore di quella di un romanzo di Dostojewski, anzi maggiore. Ma l'animo del Goldoni è quello di un povero brav'uomo e il suo mondo è un piccolo mondo, e la sua opera non ha davvero l'impronta del « Poema Sacro ».¹ La pre-

1) Vedo ora che anche il C. si è accorto di questa umiltà dell'opera goldoniana rispetto a quelle di più alta poesia. Ma il pregiudizio che la critica non debba giudicare il contenuto lo ha portato, secondo me, su una falsa strada. Egli ritiene che l'opera di questo autore non sia di pura poesia poichè essa si proporrebbe uno scopo estraneo alla contemplazione, cioè quello di divertire lo spettatore, e crede quindi di poterlo accostare alle opere *oratorie*, le quali si propongono di susci-

tesa di giudicare in un'opera d'arte la perfezione formale, prescindendo dal contenuto, è inseguebile, perchè, come è stato ridetto tante volte, contenuto e forma si possono distinguere ma non separare. Per poter dire che una data immagine è perfettamente espressa, bisogna pur determinare quale sia codesta immagine, o, come si dice, bisogna caratterizzarla; ma ciò che distingue un'immagine da un'altra è il suo contenuto. Chi volesse davvero attenersi al puro criterio di perfezione, dovrebbe ridursi a dare un giudizio, senza sapere quale sia quell'intuizione ch'egli giudica perfetta o imperfetta.

La tendenza a prescindere in tal modo dal contenuto non può che portare a una maniera esteriore e accademica di giudicare la forma letteraria. Il C. per fortuna non è un accademico, ma alle volte la sua teoria gli fa violenza, come abbiamo visto sopra nel suo giudizio sullo stile di Kant.¹

Il criterio « quantitativo » con cui si giudica l'elevatezza e la magnanimità di un autore non può mancare in nessuna critica, né in quella che esamina un lavoro scientifico, né in quella che giudica un'azione morale.

Secondo la teoria dell'errore a cui abbiamo accennato, ciò che consideriamo come falso o come male è una disgregazione analitica di una unità vagheggiata. Da ciò segue che nell'opera o nell'azione sbagliata, una molteplicità incoordinata di atti minori sostituisce l'unità sintetica: le molte bellezze sono nemiche dell'opera bella. Se mancasse il criterio quantitativo, l'opera che chiamiamo brutta dovrebbe essere ammirata per i molti singoli momenti intuitivi che non vi possono mancare.

L'insufficienza dell'astratto criterio di perfezione è evidentissima nel giudizio morale. Se ben ricordiamo, il Croce stesso ha notato che noi siamo portati a considerare con minore simpatia un uomo abietto il quale non risenta alcun disagio dalla sua

tare determinati sentimenti. Non mi pare che in tal modo si colga il carattere proprio delle migliori opere del Goldoni, in cui il gusto della rappresentazione ha il sopravvento su qualsiasi scopo estraneo.

1) Parte I, p. 38.

abbiezione perché gli manca ogni aspirazione di miglioramento, che non un altro, assillato dai rimorsi di una volontà morale che non gli dà tregua. Mentre, secondo il criterio puramente formale, dovrebbe essere giudicato migliore il primo se egli non richiede né da sé né da altri una vita più degna. Invero il secondo si potrà chiamare più immorale ma sarà meno basso. Ugualmente noi possiamo amare un'opera d'arte imperfetta e torbida, ma intima e profonda, più che un'altra più perfetta e più povera.

L'atteggiamento critico del Croce tende a prescindere dalla grandezza del poeta per considerarne soltanto la perfezione, e perciò egli riesce talvolta freddo; ed è certamente legittima una critica che ci parli con maggior passione dell'anima d'un poeta come essa risulta dalla sua opera, una critica che dia, in questo senso, maggiore importanza al *contenuto* dell'opera e quindi anche alle concezioni filosofiche e alle idee morali che di quel contenuto fanno parte.

Il torto della critica che si ferma al contenuto consiste nel valutare i concetti d'un poeta intellettualisticamente per sé stessi e non come elementi emotivi che acquistano valore d'arte solo in quanto sono poeticamente contemplati.

Se confrontiamo la critica del De Sanctis con quella del Croce (prescindendo qui dalla maggiore o minore genialità e badando unicamente al metodo) dobbiamo riconoscere che c'è nel Croce una maggiore consapevolezza filosofica dei problemi estetici, e una maggiore sicurezza nel distinguere il valore proprio della poesia da altri valori, ma la storia del De Sanctis ha indubbiamente questa superiorità: che il suo soggetto non è l'astratta poesia, ma quello che solo può essere soggetto di storia, lo spirito concreto, la civiltà tutta, e sia pure lumeggiata e valutata dal punto di vista del valore estetico. Quello che secondo noi sarebbe da auspicarsi è non già un « ritorno al De Sanctis » bensì il sorgere d'una critica che sapesse giovare delle distinzioni assiduamente elaborate dal Croce e unire la consapevo-

109
La critica del
De Sanctis e
quella del Croce.

lezza critica del nostro autore con la pienezza di vita e di visione del De Sanctis.

11. *La contraddizione dell'intuizione pura.* Abbiamo detto che ogni determinazione spirituale, considerata in sé, si contraddice. Ora esamineremo il concetto d'intuizione come è stato definito nell'Estetica del Croce (e quale corrisponde, anche secondo noi, a un momento costitutivo dello spirito), e mostreremo come esso si contraddice nella sua definizione e passa nel suo opposto, il quale opposto è a sua volta una categoria necessaria, una effettiva attività dello spirito, ma, considerato in sé, rivela anch'esso la sua contraddizione; per cui dall'irrequietezza di quella tesi e di questa antitesi è significata la necessità di risalire a un concetto superiore che sia la loro sintesi.

L'intuizione è per il Croce il primo affacciarsi della realtà allo spirito conoscitivo; non le sensazioni e i sentimenti, ma la rappresentazione dei sentimenti; non il concetto generale d'un oggetto, ma un'immagine concreta che si presenta allo spirito con una sua particolare espressione. L'intuizione è l'immagine individuale nella sua irriducibile singolarità. E l'arte è intuizione pura: non già intuizione chiusa e dominata da un concetto, ma intuizione senza altri riferimenti. Creare un'opera d'arte vuol dire creare un'intuizione, comprendere quell'opera vuol dire rifare nel proprio spirito quella stessa intuizione.

110

L'intuizione è conoscenza individuale. La modificazione posteriore della definizione resta puramente verbale.

A dir vero, come abbiamo accennato, negli scritti posteriori il C. non dice più che l'intuizione è conoscenza dell'individuale, bensì che è una contemplazione in cui non è ancora posta la distinzione fra individuale e universale. Può darsi che egli abbia modificata la definizione primitiva per essersi accorto della evidente contraddizione di un conoscere individuale privo di universalità,¹ ma il suo concetto, malgrado la modificazione verbale, è rimasto quello di prima e non poteva essere altrimenti.

1) Tale contraddizione era stata dimostrata da me nel saggio *L'Estetica nel sistema di Benedetto Croce*, Firenze 1912; di cui adopero una parte in queste pagine.

Dal punto di vista del puro poeta è giusto parlare di indistinzione fra individuale e universale, ma dal punto di vista del filosofo che definisce la poesia e che non può farlo se non contrapponendo l'Intuizione al Concetto, non si può parlare di indistinzione, ma anzi di contrapposizione fra il momento individuale e quello universale. Che si tratti di una modificazione puramente verbale risulta anche da ciò che essa non ha per nulla modificato la rimanente dottrina e che in tutti i corollari il Croce resta coerente alla definizione originaria.

Dobbiamo ancora notare che la contrapposizione individuale-universale non resta sempre la stessa in tutti i gradi dello spirito. Infatti abbiamo definito sopra la coscienza sensibile come coscienza assolutamente individuale, e ora potrebbe sembrare che nella stessa definizione rientri la coscienza intuitiva. Ma ai momenti individuali del conoscere appartengono non solo la sensazione e l'intuizione, sì anche la coscienza storica, e tuttavia si tratta di determinazioni diverse. La differenza fra l'individualità della sensazione e quella dell'intuizione è questa: alla sensazione manca l'universalità della memoria ed è perciò senza dimensione, l'intuizione invece ha quella dimensione in sé, ma le manca l'universalità del concetto.

In base alla definizione dell'arte come conoscenza dell'individuale il C. ha giudicato nei singoli problemi estetici: e però egli ha negato i *generi artistici*, ha negato la possibilità delle *traduzioni*, ha negato il concetto di *plagio* nell'arte e quello dell'*unità della lingua*. La teoria dei «generi artistici» va rifiutata, perché l'individuale non si può confrontare con altro e non si possono, se non per arbitrio, classificare espressioni diverse in uno stesso gruppo: «ogni opera è, nella sua singolarità, la definizione di sé medesima, la sola adeguata». Le *traduzioni* sono impossibili, perché l'individuale non si può tradurre da una forma all'altra; essendo esso tutt'uno con la sua forma. Se una traduzione segue passo passo l'originale, essa non è un'opera d'arte ma piuttosto un aiuto filologico; se invece il traduttore rivive l'opera e la esprime in una forma organica,

111
L'individualità
della sensazione
è priva di di-
mensione, quella
dell'intuizione è
priva di concetto.

allora quella è una sua nuova intuizione. Il *plagio* potrà essere un concetto giuridico ma non un concetto estetico, perché se qualcuno riproduce meccanicamente l'opera altrui, inserendola in mezzo alla propria, quell'opera non fa parte della sua intuizione e le rimane estranea; se invece la stessa materia viene sentita e rielaborata da un'altra individualità, si ha un'opera nuova, inconfondibile con il preteso modello. Ugualmente, secondo il C., il concetto di *unità della lingua* implica una contraddizione, e non si può dire che la lingua di Dante, del Manzoni e del Carducci sono la *stessa* lingua, e non invece quella di Dante e di Goethe, poiché ciò che è individuale non si classifica, e in un linguaggio non c'è di reale che il veramente parlato, e una lingua unitaria non è che un raggruppamento arbitrario di espressioni, le quali nella loro forma particolare ed effettiva non sono comparse ognuna che una volta sola.

In questi esempi abbiamo chiaro davanti a noi, nel suo rigore e nelle sue conseguenze, il concetto crociano della irriducibile individualità dell'intuizione. Ma sorge ora spontanea la domanda: come faremo noi a rivivere e comprendere un'opera d'arte, se essa è qualche cosa di così irrimediabilmente individuale?

112

L'intuizione individuale è incommunicabile.

Io risento l'immagine d'un poeta, espressa in un sonetto, anzi in un solo verso, io dico dentro di me quelle parole e le ascolto: « *belle, fresche, purpuree viole, che quella candidissima mancolse* ». L'intonazione che io vedo, l'immagine che io mi rappresento, potrà essere proprio quella stessa che ebbe il poeta, o che ha un altro quando risente quel verso? Ma le reminiscenze che ogni parola porta con sé sono pur diverse nell'uno e nell'altro, e i colori, i fiori che uno ha visto, i quadri che ha guardato, le donne che ha conosciuto, il modo di ogni sensazione e di ogni sentimento, sono diversi.

Il Croce non esiterebbe a dire che se un poeta, ispirandosi a quel verso, ne rendesse il sentimento in un dialetto italiano, sia pure con parole e suono similissimi, l'immagine del poeta e del lettore dialettale non sarebbe più quella del verso toscano, ma

un'altra. Ma quando uno di noi dice quel verso, egli non lo dirà certamente con la stessa cadenza e pronuncia che aveva nell'orecchio il magnifico Lorenzo, perchè ognuno di noi legge e parla con un'inflessione e un timbro diversi. Ognuno legge con una sua propria cadenza perchè ha un modo di sentire e d'intuire diverso da tutti gli altri. Se di solito non si prendono in considerazione tali differenze, non si fa forse un'astrazione e si parla approssimativamente, appunto come quando si dice che nel tal verso di Virgilio e nel tale di Dante è la stessa espressione?

Quello che importa notare subito si è che la difficoltà non è in uno o altro esempio che si possa scegliere, ma è in tutti gli esempi, perchè è nel concetto. Se ci sono stati e ci saranno degli altri, che guarderanno e risentiranno la stessa opera d'arte, come si potrà dire che l'immagine che ne ho io e la vostra e degli altri, e quella dell'artista, sono sempre quell'unica e medesima intuizione?

Non si dovrà dire che se l'intuizione è espressa, essa è già generalizzata e falsificata? « *L'intuizione individuale non può apparire, in quel modo suo proprio che appare, che una volta sola* ». ¹ Se diamo lo stesso nome a tante singole immagini di tanti singoli individui, gli è perchè abbiamo attribuito qualche cosa di costante all'opera d'arte, mettendo sotto a un comune denominatore dei fatti spirituali diversi.

Da ciò seguirebbe che l'opera d'arte sia da considerarsi come lo stimolo per una serie d'intuizioni, allo stesso modo, per esempio, che nella Pratica, il C. considera la *legge* come uno stimolo per una serie di azioni individuali.

Analogamente a quanto è detto del concetto di legge si dovrebbe dire: l'opera d'arte è un atto intuitivo che ha per contenuto una *classe* di intuizioni, contraddittoria perchè priva di una situazione unica e determinata, ineffettiva, perchè sorgente sul ter-

1) *Problemi estetici*, p. 159.

reno malsicuro di un concetto astratto, intuizione insomma non intuita.¹

Se tutte le classificazioni sono ugualmente arbitrarie, si dovrà dire che di reale non c'è che la singola intuizione di quel dato individuo in quel dato momento di tempo. Il C. dice che comprendere un'opera d'arte vuol dire riprodurre l'intuizione dell'artista. Ma l'intuizione non si può riprodurre per definizione. Quando si dice di un'opera d'arte: è la stessa; si è già fatta un'astrazione. La intuizione non è mai « la stessa », ma è sempre altra da sé; essa viene appunto definita come ciò che non si ripete. L'intuizione del poeta noi non la conosceremo mai: essa è assolutamente individuale e non può essere la stessa nell'artista e in noi. *Si duo faciunt idem non est idem*. Quella che noi conosciamo non è l'intuizione del poeta, ma la nostra che è un'altra, e se possiamo dire: è la stessa, vuol dire che ne abbiamo fatto un concetto empirico, e sia pure il concetto empirico dell'individuale.

« La rappresentazione è individualità » dice il C. e quando se ne fa qualcosa di costante e di generale, viene mutata in concetto dell'individuale, riassunto e simbolo di più rappresentazioni ».² È appunto il caso nostro.

Se possiamo dire: il tale ha capito quest'opera d'arte e il tale altro no, ciò si dovrà intendere nel senso in cui si dice di un magistrato, che la sua applicazione era o non era conforme alla legge. In tutti due i casi si deve cioè ammettere, come vedremo più in là, che la realtà non è mai puramente individuale.

Fra coloro che hanno seguito o interpretato la teoria del Croce, qualcuno è arrivato all'affermazione, non certamente crociana, che l'intuizione dell'artista è per noi inconoscibile. Questa tesi è sostenuta per es. dal Lombardo-Radice in una recensione dell'*Estetica* comparsa nella *Rassegna Critica della Letteratura Italiana*. Venendo a parlare della riproduzione estetica e della

1) Cfr. *Pratica*, pp. 325-347.

2) *Logica*, p. 710.

critica estetica il Lombardo-Radice osservava: « non si è detto che l'opera artistica, l'intuizione, è un fatto assolutamente individuale e puntuale? Se così è, assoluta concordanza non si può avere, ma solo affinità, vicinanza di gusto o giudizio, che potrà essere anche grandissima, quando noi sappiamo metterci nelle condizioni che destarono l'opera che riproduciamo in noi. Il Cr. mi chiamerebbe un relativista relativo, ma io non posso uscire da questa posizione fino a quando non abbia altra base di ragionamenti ».¹

Codesta « altra base di ragionamenti » che il L. R. giustamente chiedeva, è secondo noi questa: che ogni determinazione spirituale, così l'intuizione artistica come ogni altra, quando sia considerata in sé stessa, rivela la sua contraddizione. Naturalmente il C. non ha potuto accettare il modo di vedere esposto dal L. R. che lo avrebbe portato alla negazione della sua Estetica. Se l'intuizione non si può comunicare da un individuo all'altro, ne segue che non possiamo nemmeno riprodurre la nostra intuizione di un momento prima. In verità noi non restiamo sempre gli stessi, ma la nostra vita fluisce, le nostre condizioni psicologiche non si ripetono due volte che sieno identiche, e noi siamo altri a ogni momento.

La nostra intuizione diventa dunque inafferrabile nella sua individualità. Ma se l'intuizione è ad ogni momento irricognoscibile a noi stessi, essa non è più una realtà ma una supposizione astratta. Se niente si ripete e nessuna espressione può essere la stessa due volte, ne segue che non può essere sé stessa nemmeno una volta. Così alla proposizione di Eraclito, che non si può scendere due volte nella stessa acqua del fiume, Cratilo avrebbe soggiunto che in quell'una e medesima acqua non si può scendere nemmeno una volta sola.

Il Croce stesso ha esposto chiaramente questa difficoltà: « Nel parlare degli stimoli della riproduzione » — egli osserva — « ab-

113
L'intuizione pura è inintuibile...

1) *Rassegna Critica della Letteratura Italiana*, Vol. VII (1902), n. 5-8, p. 176.

biamo soggiunto una cautela, dicendo che la riproduzione ha luogo, se tutte le altre condizioni restano pari. Restano forse pari? L'ipotesi risponde alla realtà?

« Sembra di no. Riprodurre più volte un'impressione mediante uno stimolo fisico adatto, importa che questo non si sia alterato e che l'organismo si trovi nelle medesime condizioni psicologiche in cui era quando ebbe l'impressione che si vuol riprodurre. Ora è un fatto che lo stimolo fisico si altera continuamente e così anche le condizioni psicologiche ».

Più giù egli rivela ancora il fatto « quotidiano, immancabile del mutarsi perpetuo della società intorno a noi e delle condizioni interne della nostra vita individuale ». Infine egli si domanda se non bisognerà concludere che le espressioni sono irriproducibili e che ciò che si chiama riproduzione consiste realmente di espressioni sempre nuove.¹

Ma è soltanto per ridurre *ad absurdum* il modo di vedere di quelli che egli chiama relativisti relativi che il Croce porta il concetto estetico a queste conseguenze. Nella stessa pagina egli passa con disinvoltura oltre a questa difficoltà, perché altrimenti « la vita individuale ch'è comunione con noi stessi (col nostro passato), e la vita sociale, ch'è comunione coi nostri simili, non sarebbero possibili ».

Il Croce non si è accorto che è proprio qui dove il concetto d'intuizione si contraddice. E, dopo aver tante volte affermato che un individuo è diverso in ogni istante della sua vita, che ognuno sente e vive in modo sempre nuovo e diverso, incomparabile con gli altri modi di esistere suoi propri e degli altri,² egli afferma qui invece che codesta difficoltà è meramente accidentale e non ha nessun carattere di necessità, e che noi possiamo effettivamente riavere *la stessa* intuizione ogni volta che possiamo rimetterci nelle stesse condizioni; e che in queste

1) *Estetica*, pp. 145-147.

2) *Estetica*, p. 147.

condizioni non solo ci possiamo rimettere per astratta possibilità, ma, con l'interpretazione storica, ci rimettiamo di fatto continuamente.

Ora non si spiega per quali mai ragioni quelle difficoltà abbiano a essere solo accidentali, mentre derivano dalla definizione stessa dell'intuizione, né come ciò si possa accordare con l'autonomia della conoscenza intuitiva. Secondo il concetto di intuizione, nessun fenomeno si ripete e non esiste identità; e tuttavia l'intuizione non è possibile se non postulando che precisamente gli stessi fenomeni si ripetano e affermando l'identità. *Nec tecum nec sine te*: l'intuizione non può vivere senza quella identità ch'essa nega. Come vedremo nelle pagine seguenti, questa contraddizione non ha soltanto un significato negativo, in quanto nega la pretesa autonomia del concetto estetico, ma ha anche un importante significato positivo.

114

... e postula quella identità che essa nega.

In questa seconda parte abbiamo preso ad esaminare le dottrine particolari della gnoseologia crociana, e abbiamo avuto la conferma che dal disconoscimento della dialettica positiva derivano due specie di errori: in alcuni concetti non viene notata la contraddizione che è insita in tutti, e quindi vien loro attribuita un'indebita autonomia che spezza l'unità dello spirito. In altri la contraddizione viene notata e quindi si crede che il loro valore concettuale debba venir negato e che sieno da considerarsi come pseudo-concetti: nell'un caso la fiducia è troppa, nell'altro è troppa la diffidenza. Così, secondo noi, il postulare una « poesia in sé » è altrettanto irrazionale come postulare una cosa in sé inconoscibile. La considerazione negativa che non ha avuto per il C. valore contro l'intuizione, gli è sembrata invece valida per negare ogni realtà teoretica alla sensazione. Noi, per contro, abbiamo visto che la sensazione e la memoria sono momenti necessari dell'intuizione, come l'intuizione è un momento necessario del pensiero. La sensazione è il contenuto e non esiste senza la forma, ma per la fenomenologia che consi-

115

Ricapitolazione della parte seconda.

dera i momenti piú astratti e piú semplici come anteriori, la sensazione è il dato immediato da cui ogni conoscenza deve partire. La memoria è la *synopsis* che ha per suo contenuto la molteplicità sensibile.

Nella memoria pura abbiamo trovato la categoria della cronaca e della certezza filologica, il principio del giudizio meramente percettivo. Il C. considera la cronaca come posteriore alla storia, e certamente il giudizio storico è idealmente anteriore perché la Logica considera come anteriori i concetti piú complessi che hanno una piú concreta realtà. In questo senso la storia, e in generale il pensiero, è anteriore anche all'intuizione, e ha l'intuizione in sé, come suo momento. Se invece s'intende per anteriore il concetto piú semplice, il quale viene prima perché dai gradi piú bassi (che l'intelletto astrae dalla sintesi) si deve risalire ai piú alti, allora non soltanto bisogna dire: *Primum annales, deinde historiae*, ma si deve affermare che la cronaca, cioè il momento filologico, è anteriore alla stessa intuizione.

Questa verità è implicitamente riconosciuta dal C. quando sostiene che la preparazione filologica è necessaria per comprendere un'opera d'arte, ed è di dominio comune poiché non si può poetare in una lingua di cui si ignorano i vocaboli.

La coscienza sensibile appartiene ancora alla nostra vita animale, e ugualmente si può notare che negli animali, nei primitivi e nei bambini, l'attività memorativa e imitativa prevale sulle attività superiori. L'intuizione artistica è la sintesi della molteplicità sensitiva nell'unità della memoria che la contempla. La memoria dell'erudito è vuota, mentre quella dell'artista è piena, cioè l'una è commossa e l'altra è fredda. Per quanto vasto sia il materiale che l'erudito considera, la sua memoria deve restare vuota (o se piace meglio: pura) perché egli deve badare all'esattezza e astrarre dalla sua impressione soggettiva. In questo senso la cronaca ha minore realtà della poesia, come la matematica ha minore realtà della scienza naturale; tuttavia una cronaca fantastica è un errore, come è un errore una matematica empiristica. Il concetto astratto è l'opposto dell'intuizione e insieme

ne deriva; così appunto la certezza filologica è l'opposto dell'impressione sensibile e ne deriva come da suo documento.

Abbiamo visto confermato il nostro concetto della sintesi intuitiva dalla dialettica a cui i due momenti inferiori danno luogo: fra edonismo e filologismo nella critica estetica; fra romanticismo e classicismo e fra lirica ed epica nell'arte. Abbiamo poi procurato di mostrare ciò che vi può essere di vero nella teoria hegeliana che considera il linguaggio come *segno*, riconducendo tale teoria al concetto filologico della lingua. Infine, accettando la teoria che considera l'espressione linguistica come intuizione, abbiamo rilevato che anche intorno all'origine del linguaggio si possono distinguere due vedute dialetticamente opposte che corrispondono ai momenti costitutivi dell'intuizione.

Questa nostra critica è insieme un tentativo di svolgimento. Su nessuno dei nostri pensatori moderni s'è scritto tanto come sul Croce. Ma, come avviene, la maggior parte di codesti scritti appartengono a due categorie ugualmente infeconde: i ripetitori passivi e gli oppositori inintelligenti. A questi non appartiene di certo il Gentile, per quanto vi appartengano alcuni dei suoi troppo seguaci. Comunque le critiche degli attualisti, se hanno il merito di aver rivelate alcune reali difficoltà e contraddizioni del pensiero crociano, hanno il difetto di provenire da un'astratta opposizione. Negando semplicemente tutte le distinzioni (o, che è lo stesso, affermando una indefinita molteplicità di distinzioni poste sullo stesso piano) ci si toglie ogni possibilità di comprendere e valutare la Filosofia dello Spirito. Che valore può avere ad esempio tutta l'Estetica del C. e la sua teoria sul valore economico, come momento della moralità, o il suo concetto della dottrina delle categorie come metodologia della storia, che significato possono avere questi e tanti altri concetti scoperti o approfonditi dal Croce, per chi neghi il valore filosofico di tutte le distinzioni categoriche? Quando uno avesse esaminato il pensiero del nostro autore con un siffatto criterio non gli resterebbe altro che impugnare la sua matita professorale e scrivere sotto l'ultima pagina dell'opera: tutto sbagliato! Non si

116
Negatività della
critica attualistica.

tratta di buona o cattiva volontà perché è la stessa posizione assunta che esclude la comprensione. Infatti vediamo che questi critici sentono anch'essi che non si può sbrigarsi di un'opera come quella del Croce col riconoscerne soltanto delle generiche benemerenzze verso la cultura, e tuttavia non sanno definirne concretamente il significato filosofico. Questa incapacità critica ci sembra significativa perché non c'è vero progresso in una nuova posizione di pensiero, quando essa non sappia render conto delle verità espresse dal pensiero anteriore.

Se non ci inganniamo, si comincia a sentire ora piú di prima (malgrado le superficiali apparenze del contrario,¹ e si sentirà sempre piú) il bisogno di ricorrere in altro modo al pensiero del nostro autore e di accettarlo veramente come *s t r u m e n t o* di *l a v o r o*. Questo abbiamo procurato di fare noi, e insieme abbiamo voluto interpretare la dialettica hegeliana in modo da escludere ogni trascendenza.

1) Scrivevo queste parole nel 1928 (Cfr. *Giornale Critico* fasc. VII p. 25), quando ufficialmente si ostentava di considerare come superato il pensiero del mio autore; ma esse mi sembrano ancora oggi attuali.

PARTE TERZA

I PROBLEMI DELL'ANALITICA

LA GNOSEOLOGIA DELLE SCIENZE

CAPITOLO PRIMO

1. *Affermazione del concetto astratto come condizione trascendentale di ogni conoscenza.* Secondo le precedenti osservazioni, pare che l'intuizione risulti un concetto contraddittorio e irreal. E veramente si può negare che nella realtà ci sia mai niente di assolutamente individuale, sebbene questa negazione debba poi venir superata. Se voi mi dite: — ma *questo qui*, questa tavola che mi sta davanti, con le sue carte e col suo disordine, come me la rappresento ora, o questo quadro che guardo e risento e ne ho l'immagine viva nella mente; — io vi domanderò: — è di *codesto* che avete voluto parlare? — E voi: — sì, di questo. — Dunque è lo stesso quello di cui avete avuto l'immagine un momento fa, e quello che avete in mente adesso; quello che vi rappresentate voi e quello che mi rappresento io. Non vedete che il vostro *adesso* è già un *prima*, che il vostro *questo* è pure un *codesto*; e che se il vostro e il mio, quello di prima e quello di adesso, sono un medesimo atto, vuol dire che quella rappresentazione non è una, ma che ve ne sono tante e che voi affermate una *classe* di individuali? ¹

1) Cfr. Hegel, *Werke*, vol. II, pp. 73-84 (Phaen. K. I.). Mi riferisco qui e altrove alle parole di Hegel perché si attagliano a chiarire le relazioni fra i concetti che sto trattando, ma con ciò non voglio dire che in quei passi Hegel intendeva proprio questi stessi concetti.

Come altrimenti ci si potrebbe intendere su ciò che è individuale? Come si può dire: quella *tua* intuizione che hai espresso ieri, se quel *tuo* è assolutamente individuale, e solo tuo e non anche in qualche modo *non* tuo, in qualche modo non individuale, anche mio e vostro, in qualche modo generalizzato e costretto a rimanere sempre quello, così da poterlo afferrare?

Questa costanza e identità che si deve postulare nell'intuizione per poterla concepire, ci indica l'esigenza di un nuovo momento dello spirito: del concetto astratto. L'intuizione individuale e concreta non può sussistere senza quello che è il suo preciso opposto: l'astratta identità.

Ora non abbiamo più una sola determinazione, ma due: l'attività intuitiva e l'attività matematizzante.

L'unità di queste due opposte determinazioni ci darà poi il concetto dell'esperienza; il concetto empirico infatti non è altro che il contenuto concreto delle intuizioni dominato e costretto in uno schema astratto.

A suo luogo vedremo come il concetto empirico non sia che un momento di quella più piena realtà che è la conoscenza storica; qui intanto dobbiamo stabilire che ogni intuizione di cui possiamo parlare, ogni intuizione reale, non esiste che chiusa in un concetto empirico, cioè come il carattere individuale di quel concetto, sebbene l'importanza di questo carattere intuitivo sia differente nei diversi concetti, ma differente solo di grado. Tuttavia sarebbe errato il dire che l'arte si distingue dalla scienza solo quantitativamente; anzi si deve dire che il punto di vista del giudizio estetico è qualitativamente diverso da quello scientifico. Un'opera d'arte che noi chiamiamo con un certo titolo e col nome dell'autore, è evidentemente un concetto empirico, tanto è vero che parliamo delle varie edizioni e della varia fortuna di una data opera. Ora ogni concetto empirico ha un suo carattere intuitivo più o meno ricco. Il concetto empirico della *mia* casa è per me senza confronto più ricco di carattere espressivo che non il concetto generico di *casa*; e egualmente il concetto empirico *Socrate* è più

caratterizzato del concetto *uomo*, e infinitamente piú caratterizzata è la rappresentazione di Socrate come ci è presentato nel tal dialogo di Platone; ma anche a questa immagine si deve attribuire una identità e invariabilità concettuale, perché altrimenti non si potrebbe afferrarla e riprodurla nel nostro spirito.

Si potrebbe credere che un'opera d'arte, che noi denominiamo con un dato titolo: *l'Edipo*, i *Sepolcri*, diventi un concetto empirico, ma che essa non è tale nella sua realtà immediata. Noi invece affermiamo che quella immediatezza è una mistica supposizione e non una realtà. E se qualcuno afferma che l'immediatezza è reale, si può chiedergli di mostrarci quella immediata intuizione in una effettiva esperienza, e fargli osservare che quando egli dice: « questo che io intuisco adesso » egli ha già delimitato e fissato quel momento.

« Il concetto empirico — dice il Croce ¹ — può essere perfino concetto dell'individuale, perché, se nella realtà, l'individuo è la situazione dello spirito universale in un determinato istante; nella considerazione empirica l'individuo diventa qualche cosa d'isolato, di ritagliato e di chiuso in sé al quale si può per tal modo attribuire una costanza rispetto alle vicende della vita che egli vive. »

Ma il fatto è che neppure l'immagine di quel determinato istante può fare a meno di quell'isolamento e di quella costanza, senza diventare inconsistente e inconcepibile.

È questo che c'è di vero nell'*omne individuum inefabile* degli scolastici e in quello che dice Hegel del linguaggio, che esso vuol esprimere l'individuale e non può. Non si tratta soltanto della inadeguatezza della parola considerata come segno, ma è l'intuizione in sé che è inadeguata alla realtà, l'intuizione che è veramente inintuibile. Questa è la sua contraddizione.

Chi volesse ora ritornare ai problemi estetici particolari ai quali abbiamo accennato, non gli sarà difficile riconoscere che quella

118

L'immediatezza dell'intuizione è una supposizione metafisica.

119

Problemi estetici particolari che sorgono dall'ignoranza dell'intuizione pura.

1) *Logica*, p. 46.

mancanza di individualità che il C. dimostra nel plagio, nella traduzione, nell'unità della lingua, ecc. e su cui egli si basa per negare quei concetti, è l' *inopia stessa dell'intuizione*, la quale è impotente ad essere puramente individuale, cioè è impotente ad essere effettivamente sé stessa.

Basandosi sul concetto dell'intuizione pura, il C. ha affermato che un'opera d'arte non si può tradurre, o plagiare, o confrontare con altra, perché ogni espressione ha solo in sé medesima la sua definizione ma egli non si è accorto che spingendo al suo culmine codesto concetto dell'individualità, cioè pensandolo rigorosamente, esso passa necessariamente nel suo opposto.

Orbene, svelando la contraddizione dell'intuizione, si afferma nello stesso tempo la necessità del concetto astratto. Il Croce, che non ha riconosciuto questo momento dello spirito teoretico, è stato portato ad accettare l'enorme concezione (enorme, per quanto diffusa ai nostri giorni) che nega il carattere conosciuto delle discipline matematiche e fisiche. Questa concezione fa da esatto parallelo alla teoria hegeliana della morte dell'arte, e resterà nella storia — appunto come è rimasta quella teoria di Hegel — come esempio di un errore grandioso.

Fu detto dal Croce e da altri che non si riscontra mai in due fatti reali quella identità che è postulata dal concetto matematico, e che dunque questa disciplina fa violenza a quella accidentalità e particolarità, a quella contingenza che è propria della vita reale. Ma se si pone mente che la realtà non è fuori del nostro conoscere e che senza identità nessuna cognizione è possibile, si deve concludere che la realtà stessa include e supera le due opposte determinazioni, la particolarità intuitiva e l'astratta identità.

120

Teoreticità del
concetto astratto.

Non è vero che questo atto spirituale, questa creazione di conoscenza che è l'astrazione matematica, appartenga allo spirito pratico, se non nel senso che ogni atto spirituale è anche atto pratico, così l'arte come la geometria. Quello che nell'attività del concetto astratto c'è di arbitrario, o meglio d'irrazionale, viene dal fatto che anch'esso è inadeguato alla realtà e si

contradice; in questo senso è giusto dire che non ci sono mai due fatti assolutamente identici, come è giusto dire che non c'è mai alcuna conoscenza puramente individuale; e di tutti i concetti puri si può mostrare che sono inadeguati alla realtà e che si contraddicono (tranne di quell'uno che tutti li comprende); ma al teorico della conoscenza importa intanto vedere se il concetto che egli esamina sia o no un momento necessario nella determinazione del Concetto; poichè ogni momento categorico è necessario se anche non bastante.

Fra l'intuizione e il concetto astratto c'è antinomia. Come l'affermazione del principio d'identità è nello stesso tempo la negazione dell'intuizione, così — d'altro canto — criticare l'irrealtà del concetto matematico non significa altro che affermare l'individualità del conoscere, cioè affermare l'intuizione. Ed è significativo il fatto che per l'appunto il Croce, il quale ha così vigorosamente affermato il momento estetico, abbia fatta sua quella grandiosa negazione delle scienze intellettuali e abbia accettato una dottrina, secondo la quale uomini come Euclide, Galilei e Maxwell non avrebbero importanza come scopritori di verità ma come uomini pratici.¹

Nella realtà vi sono tutti e due i momenti e tutti e due sono negati. E quando l'intelletto ne sostiene uno esso si sente incrollabilmente nella verità e appoggiato dai fatti, e ben vede la contraddizione dell'altro; e quando sostiene l'altro vede con altrettanta evidenza la contraddizione del primo. Per questa equivalenza degli argomenti, per questa ἰσοσθένεια τῶν λόγων i due avversari restano sicuri di sé e inconcilianti. A nulla valgono i fatti che ognuno dei due può portare ad esempio,

1) Poiché l'indagine matematica e fisica è considerata dal C. come manipolazione pratica di concetti e poiché i soli veri concetti sono per lui quelli storico-filosofici, egli dirà poi che le scoperte matematiche e fisiche, per quel tanto che hanno di valore teorico, si riducono a scoperte storiche. In verità un criterio meno atto a comprendere la storia delle scienze di quello che ci viene offerto da codeste gnoseologie prammatistiche non si potrebbe immaginare.

perché il fatto vale secondo il punto di vista da cui è guardato.

Ricordando l'aneddoto di Leibniz, che s'era messo a spiegare il principio degli indiscernibili alla corte della regina Sofia Carlotta — per cui le dame e i cavalieri, passeggiando nei giardini, si davan pena a cercare due foglie che non si potessero distinguere l'una dall'altra, — Hegel osserva che « la differenza non è però da considerarsi come una esteriore e indifferente diversità, ma proprio come differenza in sé ».¹ Vale a dire che la differenza fra tutti gli oggetti percettibili è una necessità concettuale e non consiste nella casuale differenza fra due oggetti qualunque. Infatti una di quelle gentildonne, invece di perder tempo a cercare la foglia, avrebbe potuto ritagliare semplicemente da una carta due o tre pezzi con lo stesso taglio di forbici, per portarli poi al filosofo dicendo: — Ecco, questi sono uguali, ugualissimi, tant'è vero che non li potete distinguere l'uno dall'altro, io li nascondo e ve ne mostro uno; e voi non sapete quali dei due sia; se la natura non ha mai fatto due cose perfettamente simili, vuol dire che le ho fatte io; se prima non c'erano ora ci sono e più altre cose. Se poi il filosofo avesse presa una lente per rilevarne le differenze minute, questo sarebbe stato lasciarsi mettere sulla cattiva strada, e gli si sarebbe potuto obiettare: che i due pezzi di carta, visti sotto la lente, saranno sí differenti, ma come noi a occhio nudo non vediamo quelle differenze, vuol dire che almeno quelle nostre immagini sono del tutto identiche, e anche le immagini sono « nella natura ». Questo non sarebbe stato soltanto un giochetto, ed è pur giustificata l'affermazione che l'identità è nel reale.

Ma non per questo è da rigettarsi l'affermazione opposta, neppure ammettendo che si fossero presi due oggetti di una pasta così omogenea da non presentare alcuna differenza sotto la

1) « Jedoch ist zu bemerken, dass der Unterschied nicht bloss als die äusserliche und gleichgültige Verschiedenheit sondern als Unterschied in sich aufzufassen ist ». Werke, VI, p. 236 (Enc. par. 117, Zus.).

lente; poichè il fatto stesso per cui possiamo dire che due cose, o diciamo pure due percezioni, son due e non una, implica la loro differenza.

Due oggetti — dice Hegel — per diversi che siano, hanno se non altro questo di uguale, che sono oggetti e che ciascuno di essi è uno;¹ ma altrettanto si può dire: due oggetti, per uguali che siano, hanno se non altro questo di differente, che occupano uno spazio o un tempo diversi, cioè appunto che sono due oggetti e non uno solo.

Qui si vede come i due momenti passano l'uno nell'altro, e il momento dell'immagine, che è del particolare, diventa quello dell'identità; mentre il concetto di numero che è dell'astratta identità, diventa quello della differenza.

Noi diciamo dunque che l'identità è nel reale, o meglio, poichè la realtà non esiste in sé ma solo come produzione spirituale, che l'identità viene posta da noi, ma posta non per arbitrio, (come vogliono i prammatisti) bensì necessariamente, con un atto, che è condizione trascendentale d'ogni conoscenza.

Noi riteniamo di aver dato in queste pagine una deduzione del principio d'identità. Il vecchio razionalismo, per cui questo era il sommo principio della conoscenza, avrebbe considerato una stravaganza la pretesa di dedurre il principio d'identità, cioè di dedurre il concetto della deduzione. E qualche sofista greco avrebbe potuto comporre una favoletta esopiana per satireggiare tale pretesa; la quale — considerata entro i limiti del pensiero astratto — pare simile a quella di uno staccio che, insuperbitosi per aver saputo abburattare le farine, si contorceva tutto credendo di poter vagliare anche sé stesso attraverso i propri buchi.

Nella polemica di Aristotele contro gli scettici, negatori dell'identità, c'è veramente un'intenzione dimostrativa (in senso gnoseologico e critico), poichè egli mostra che pur nella negazione dello scettico quel principio è sottinteso. Ma lo scettico avrebbe potuto ribattere: io sono un indagatore che si astiene dal giu-

1) *Werke*, IV, p. 46. Anmerkung.

dizio e non nego né affermo. O, come disse poi il Montaigne, il risultato della mia indagine non è: « niente si può sapere e io non so niente »; bensì: « che cosa è la verità » e « che cosa so? ». La mia conclusione non è un'affermazione apofantica ma puramente semantica, io non penso e non credo nel pensiero, ma esprimo semplicemente un mio stato d'animo. Ora noi riteniamo che si possa e si debba mostrare come anche nella più immediata intuizione di uno stato d'animo c'è già l'esigenza del concetto. Se così non fosse, il concetto e il pensiero logico non avrebbero alcun valore.

Se il concetto astratto è il sommo principio delle matematiche e se l'identità non è un dato immediato ma è posta dal pensiero, non aveva torto il Vico nel riconoscere nella matematica il suo principio gnoseologico della conversione del vero col fatto; e se il Croce ha creduto di vedervi « un riscontro piuttosto metaforico che logico »¹ ed ha condannata questa applicazione del principio vichiano, ciò avvenne per la misconosciuta natura dialettica dei momenti ideali che ha portato alla teoria prammatistica dei pseudo concetti.

2. *La sintesi a priori matematica.* Che cosa è la matematica? Essa non è altro che creazione di astratte identità. Il matematico parte da certi postulati che si assumono per veri e si chiede quali altre proposizioni sieno identiche a quelle, e se ne possano dedurre in forza del principio di non contraddizione, sicché, ove si accettino quelle premesse, non si possano logicamente rifiutare le conseguenze.

Abbiamo detto che un'intuizione non potrebbe essere afferrata dal nostro spirito se la sua individualità non venisse negata da un atto mentale che la costringa a rimanere identica a sé. È questo il compito della definizione matematica. La definizione fissa l'elemento costante che è il preciso opposto dell'intuizione, ma che non può mancare nell'effettivo atto intuitivo. Essa è un atto di astrazione in quanto prescinde dagli elementi in-

dividuali, ma non costituisce un intervento arbitrario, anzi una necessità, perché senza codesto intervento l'intuizione stessa non sussisterebbe.

Il criterio con cui si giudica se un'operazione matematica è riuscita o no, è quello dell'identità logica fra il quesito e il risultato.

La matematicità di una proposizione non risulta tanto dalla proposizione stessa quanto dalla dimostrazione, cioè da quella catena di ragionamenti per cui la proposizione risulta necessariamente dalle sue premesse. La forma di tutte le proposizioni matematiche è: $A = A$ e i suoi giudizi, in ciò che hanno di matematico, sono tutti analitici a priori.

124
I giudizi matematici sono analitici.

Come è noto, Kant, a differenza di Hume, sostiene invece che i giudizi matematici sono sintetici. Nel giudizio analitico, egli dice, il predicato deve risultare da una pura analisi del soggetto, mentre se noi prendiamo una qualunque proposizione matematica vedremo che il predicato aggiunge qualche cosa che non c'era nel soggetto. Esaminiamo la proposizione: la *retta* è la più breve congiunzione fra due punti. Nel concetto di *retta* noi abbiamo definito soltanto la forma di quella linea per cui la possiamo, ad esempio, distinguere da una spezzata o da una curva. Ma non abbiamo affermato nulla per ciò che riguarda la sua grandezza: tanto è vero che un segmento di retta può essere più breve o più lungo di un altro segmento curvo. Dunque, quando giudichiamo: la retta è la più breve congiungente fra due punti, aggiungiamo una determinazione di grandezza che non era compresa nel concetto di retta.

Questo ragionamento è un esempio classico della tendenza, che abbiamo notata anche nel Croce, di oggettivare le distinzioni concettuali, come se esistessero ontologicamente in sé delle opere d'arte, di matematica ecc.¹ È chiaro invece che ogni giudizio

1) Tale difetto o meglio errore è evidentissimo nell'affermazione kantiana che il giudizio « tutti i corpi sono estesi » è analitico, e che quello « l'oro è pesante », sarebbe sintetico; mentre non c'è alcuna ragione per assumere l'estensione e non la gravità come nota implicita del concetto di corpo.

Ogni giudizio è analitico o sintetico secondo il punto di vista da cui lo si considera.

sarà analitico o sintetico secondo il punto di vista da cui lo si considera, perché tanto l'analisi che la sintesi sono essenziali al pensiero; ma quando si parla di un giudizio matematico si enuncia con ciò il proposito di considerarlo come analitico. La matematica pone l'identità dei suoi termini; se $A=B$ anche B deve essere uguale ad A . La retta è la più breve congiungente tra due punti perché noi chiamiamo « più breve » il segmento che congiunge due punti in linea retta. Infatti ci risulta che essa è la più breve con la misurazione, cioè trasportando un segmento *retto* sulla linea che vogliamo misurare.

Lo stesso vale per l'altro esempio kantiano, cioè per l'addizione. Nello stabilire la scala dei numeri naturali abbiamo definito il 2 come il numero che si ottiene aggiungendo unità a unità, il 3 come $2 + 1$, il 4 come $3 + 1$ ecc.; da ciò possiamo ricavare analiticamente, cioè per semplice identità, sostituendo al 2 il termine equivalente, che $(1 + 1) + 1 = 3$, e quindi che $(1 + 1) + (1 + 1) = 2 + 2 = 4$ e così per qualunque addizione. Che codeste operazioni sieno analitiche risulta anche dal fatto che si possono compiere con l'aiuto di una macchina calcolatrice, predisposta in modo da dover dare il risultato esatto.

Kant nota che altro è sapere che due numeri a e b vanno ammassati insieme, cioè sommati, e altro sapere a quale numero corrisponda il risultato di quella addizione; e che se la proposizione $a + b = c$ fosse una proposizione semplicemente identica, essa dovrebbe essere immediatamente evidente e non ci sarebbe mai bisogno di fare un calcolo per sapere il risultato di una addizione. Ora è ben vero che l'operazione $a + b$ si può suddividere non solo in due, ma in tutta una serie di operazioni, ma quello che importa è che (tranne gli assiomi da cui si parte) i singoli termini dell'operazione sieno tutti deducibili per identità dalle stesse premesse. L'opinione poi che il risultato di una serie di analisi debba essere immediatamente evidente, deriva dal pregiudizio che l'identità sia qualche cosa di immediatamente dato, e non sia posta dal nostro pensiero; dal pregiudizio che l'analisi non sia anch'essa un atto spirituale, che analizzare

L'identità non è data immediatamente ma è posta dal pensiero.

non sia pensare, cioè produrre una conoscenza, come se uno spirito morto potesse compiere delle analisi!¹

Appunto per questo c'è qualche cosa di profondamente vero nella proposizione kantiana che i giudizi matematici sono tutti sintetici, ma non nel senso in cui lo dice Kant quando contrappone la sintesi all'analisi.

Se per *sintesi a priori* s'intende, come pur si deve, la spontanea attività dello Spirito, la quale non rispecchia mai passivamente una realtà data, ma crea sempre il suo oggetto, allora non soltanto si deve dire che i giudizi matematici sono sintetici, cioè costruttivi, ma anche che ogni analisi è un atto sintetico, cioè spirituale. Sintetico, in questo senso, è anche il giudizio che ogni quantità è uguale a sé stessa e che $A=A$, perché l'identità (come la bellezza, come l'equità, come ogni termine di giudizio) non esiste ontologicamente, ma è posta dal pensiero.

Ora quale è la relazione fra la matematica e l'intuizione? La matematica è creazione di concetti identici, ma l'identità nasce dal suo opposto. L'opposto dell'identità, cioè dell'astratta universalità, è l'individualità concreta, cioè l'intuizione. Il concetto matematico presuppone l'intuizione come la filologia presuppone il documento sensibile, e come la legge giuridica presuppone la forza esecutiva. L'esattezza filologica è il preciso

127
In che senso si possa parlare di una sintesi a priori matematica.

128
Il concetto matematico presuppone l'intuizione come l'antitesi presuppone la tesi.

1) Come l'analisi ci possa far acquistare delle cognizioni che, pur essendo implicite nelle premesse, non ci risultavano, si vede assai chiaramente dal seguente giochetto matematico, citato, se ben ricordo, dal Poincaré: si chiede se si possa affermare con certezza matematica se vi sieno o no al mondo più uomini con lo stesso numero di capelli sul capo. A prima vista sembra che non abbiamo elementi per rispondere con assoluta certezza e che per farlo dovremmo ricorrere a una serie di osservazioni empiriche. Noi però sappiamo che un capo umano ha una superficie capelluta inferiore a un quadrato di mezzo metro di lato, cioè di millimetri quadrati 250.000; e che in un millimetro quadrato ci stanno meno che cento capelli e che dunque nessun capo umano può contenere (250.000×100) più di 25 milioni di capelli. E, poiché al mondo vi sono 2000 milioni di uomini, è certo che vi sono almeno (2000:25) 80 uomini che hanno lo stesso numero di capelli. Da questo esempio si vede pure che se l'esattezza del matematico si giudica col criterio della coerenza logica, la sua ingegnosità o genialità inventiva si rivela nel trovare di volta in volta su quali premesse date egli abbia da esercitare la sua analisi.

opposto della coscienza sensibile, e il filologo giunge all'esattezza facendo astrazione dalla sua sensibilità; ma se non cadessero sotto ai suoi e ai nostri sensi i documenti da cui egli parte, il suo lavoro mancherebbe di fondamento. L'equità giuridica è il preciso opposto della violenza, e il cittadino entra a far parte di un ordine giuridico solo in quanto egli rinuncia a ricorrere alla sua forza individuale per farsi, come si dice, giustizia da sé. Ma se la legge non disponesse di una forza esecutiva, tutto l'ordinamento giuridico mancherebbe di fondamento.

Ugualmente il matematico deve rinunciare all'intuizione, e ogni elemento intuitivo che si insinui nelle sue dimostrazioni ne infirma il carattere matematico; ma se le definizioni da cui egli parte non avessero alcun riferimento intuitivo, tutta la sua costruzione mancherebbe di fondamento. Quando si parla di una matematica priva di riferimenti intuitivi, o si contraddice al concetto stesso di questa scienza, oppure si parte da un concetto poco rigoroso di ciò che è intuitivo, assumendo la parola intuizione in senso ristretto per significare una determinata specie di rappresentazione.

3. *L'intuizione e il concetto astratto come momenti del concetto empirico.* I due momenti opposti si ricongiungono in un momento superiore che è quello del concetto empirico.

Questo, che è il momento della scienza naturale e fisica, racchiude in uno schema astratto la molteplicità delle rappresentazioni particolari e conferisce loro la costanza della legge.

129

Definizione della legge sperimentale.

Trovare una legge fisica significa: formulare uno schema astratto che colleghi l'una all'altra e raccolga in unità le nostre rappresentazioni. La legge empirica crea la « connessione necessaria ». Se la forma dei giudizi matematici è $A = A$, quella di tutte le leggi sperimentali è invece: "A B C D ecc. sono collegati fra loro in modo determinato". Questa relazione è espressa dal concetto di funzione. Il concetto di causa la esprime invece dicendo: ogni volta che ci sarà A B ci dovrà pur es-

sere C D, cioè: a cause identiche corrispondono effetti identici. Riteniamo di essere in generale d'accordo col Croce nella formulazione del concetto empirico, non siamo invece d'accordo sul suo valore gnoseologico. Il Croce ha rifiutato ogni razionalità al concetto empirico negando così ogni valore conoscitivo non soltanto ai concetti astratti della matematica, ma anche alle leggi della scienza della natura. Difatti le une non si possono concepire senza gli altri.

Che il concetto empirico non ci dia una piena conoscenza del reale ci sembra evidente. Più in là cercheremo di mostrare come esso riveli la sua insufficienza e passi nel suo opposto. Quel che importa stabilire ora è che non ci può essere niente di reale che non sia anche un concetto empirico: non un teorema aritmetico o geometrico, perchè, sebbene il matematico non consideri le sue formazioni concettuali che dal punto di vista della loro astratta identità, pure nel suo pensiero effettivo quelle formazioni hanno sempre una loro espressione individuale e concreta; e non l'immagine di un poeta il quale, se anche sembra contemplare nella sua opera soltanto l'espressione personale e immediata, non può veramente possedere quella immediatezza, se la sua immagine non ha e non conserva la sua identità con sé stessa. Nella realtà non esistono né intuizioni puramente immediate, né formule astrattamente identiche; ma queste due opposte determinazioni si trovano sempre unite.

Secondo il Croce le singole rappresentazioni, prive di quella continuità logica che il nostro pensiero attribuisce agli oggetti dell'esperienza, sono reali, mentre il raggruppamento delle rappresentazioni in un concetto empirico e tipico non sarebbe che un atto arbitrario. Ma abbiamo visto che quelle singole rappresentazioni sono inconsistenti nella loro singolarità e non si ritrovano se non in un tipo che le comprende. Quando parliamo di un'opera d'arte, noi ne parliamo sempre come di un tipo costante (sempre, e non soltanto in certe affermazioni approssimative); tanto è vero che pretendiamo di essere com-

130
Categoricità del
concetto empirico.

presi da altri, e ammettiamo di aver compreso gli altri che ne hanno parlato, e possiamo dire che una data opera è stata maggiormente apprezzata nel secolo tale, è stata poco compresa nel tal paese, ed è ritornata in onore per queste e queste ragioni. Non serve dire che la contemplazione dell'arte deve attingere direttamente alla realtà, perché alla realtà storica non si può attingere che formando dei concetti empirici, i quali possono essere molto generali come il concetto di animale o il concetto di corpo; o molto individuali, come i nomi propri e più ancora, ma devono essere sempre concetti empirici, senza di che le nostre intuizioni del mondo non sarebbero che una caotica totalità indistinguibile.

Abbiamo visto in che senso si possa parlare di una sintesi a priori matematica. A maggior diritto si può e si deve affermare una sintesi a priori empirica. Il concetto empirico è sintesi della intuizione e del concetto astratto; sintesi che però non è come un composto dei suoi due momenti, ma è originaria rispetto ad essi. Dalla categoria del concetto empirico si ottiene per un atto di astrazione e di analisi la categoria dell'intuizione e quella del concetto astratto, le quali in realtà non si trovano mai a sé, ma solo in seno alla loro sintesi.

Per ragioni di opportunità e di esposizione *ad hominem*, si può dire: abbiamo il concetto della conoscenza individuale, l'intuizione; questo si contraddice e otteniamo il concetto opposto: il concetto astratto. Facciamo la sintesi dei due, e otteniamo una terza categoria, il concetto delle scienze empiriche. Ma più razionale è la via opposta: nel concetto storico rilevare il momento empirico, fare l'analisi di questo e rilevarne i due momenti: l'individuale e l'astratto. In questo modo non si sbalordisce l'intelletto con l'affermare una contraddizione necessaria, e risulta più chiaramente in che senso i concetti inferiori sono contraddittori: cioè in quanto sono presi astrattamente a sé; e in che senso sono giustificati e necessari: cioè in quanto sono costitutivi del concetto superiore e ne indicano due va-

lori positivi. Ὀδὸς ἄνω - ὁδὸς κάτω, la via in su e la via in giù sono una sola e medesima.

Essendo i concetti inferiori più semplici, avviene che riescano più accessibili e che l'intelletto li afferri prima di avere la piena coscienza di quelli superiori e più complessi. Anche per ciò può sembrare opportuno di cominciare in una trattazione filosofica dai gradi più semplici. Non è difficile sentire degli uomini che non credono nella filosofia, mentre invece hanno fede nella matematica, oppure che non credono nella moralità, mentre credono benissimo nell'interesse. La storia della civiltà appare come un'evoluzione dai gradi inferiori ai più alti. Ma, come s'è detto, ciò che fenomenicamente appare anteriore, è posteriore logicamente. Considerando i gradi inferiori della coscienza pare che non sia in essi ancora sorta la esigenza del superamento, che sieno inconsapevoli della propria contraddizione: non sono *per sé* quelle contraddizioni che sono *in sé*. Solo in questo significato è vero quello che il C. dice della matematica che essa non muore per le contraddizioni di cui è contestata « come un animale velenoso non muore del proprio veleno perchè non se lo incola »;¹ e l'arte, possiamo dir noi, vive nella sua contraddizione con non minore innocenza: essa si fa altro da sé e diventa un concetto astratto senza avvedersene. Questo, si può dire, avviene per noi *dietro le sue spalle*.²

131
Le determinazioni concettuali sono contraddittorie *in sé* ma non *per sé*.

L'intuizione è il contenuto, il concetto astratto è la forma del concetto empirico. I concetti astratti senza contenuto intuitivo sono vuoti, sono come il contorno di una superficie che non c'è e che quindi non può avere contorni. Ma le intuizioni, senza un loro schema astratto che le delimiti e raccolga, sono insussistenti. Uno che avesse contemplato delle macchie colorate senza interessarsi d'altro che del loro tono di colore, senza dare importanza al disegno e alla forma, potrebbe forse credere che quelle macchie sono indipendenti dal disegno, che

1) *Logica*, p. 255.

2) « Was für uns gleichsam hinter ihrem Rücken vorgeht » (*Hegel*, S. W. II Phaen. Einl. p. 71).

il colore non ha bisogno di una qualsiasi forma, e sostenere che quello è colore *puro*, e che il colore sta da sé. È in questo senso che l'intuizione sta da sé, come un aspetto che si può considerare astraendo dalla piena realtà del concetto.

L'intuizione pura è per sua definizione incomunicabile, anzi, inintuibile; quello che si può comunicare (ed è per definizione il comunicabile) è il concetto empirico, e di questo si può considerare più particolarmente l'aspetto intuitivo.

In fatto d'arte è diventata familiare la distinzione fra contenuto e forma, ma questa distinzione (con le difficoltà che può portare con sé) non è che un caso particolare di una legge più generale. Anche nel concetto morale per es. si può distinguere il momento concreto della passionalità da quello formale dell'imperativo, e se per il criterio morale si condanna un'azione commessa senza freno di disciplina, neppure si apprezza un'azione compiuta senza amore, per un dovere che non sia intimamente sentito.

La stessa distinzione si può rilevare anche nel concetto delle scienze empiriche: vi sono delle opere in cui si ammira la ricchezza delle rappresentazioni e sono per lo più quelle che si chiamano più propriamente naturalistiche; e vi sono altre ammirabili pel rigore delle definizioni e delle leggi, e sono quelle dei fisici. Disse il C. che una scienza empirica è tanto migliore quanto è più prossima al concreto e quanto meno vi predominano le generalizzazioni e astrazioni. Questa preferenza è del tutto unilaterale e potrebbe indurre a una valutazione storica arbitraria e falsa. Infatti non sappiamo perché il Cuvier sia da stimarsi miglior scienziato del Newton. Con lo stesso diritto altri, invece, afferma che migliore scienza è quella che più si avvicina alla matematica pura. La verità è che i due momenti sono ugualmente necessari: la ricchezza e finezza delle osservazioni è un pregio che si riferisce al contenuto, il rigore e la coerenza delle leggi è il valore del concetto astratto.

I due momenti inferiori costituiscono dunque anche qui due

criteri di valore per il momento superiore, ma, quando l'uno dei due sia distaccato dall'altro, esso non indica piú un pregio ma un difetto e un errore. Come nell'arte non riuscita si possono fare due rimproveri opposti: che è fredda forma senza sentimento, oppure invece che è enfasi sentimentale priva di forma; così si può dire che una legge sperimentale non ha valore perché è priva di contenuto rappresentativo, perché è una forma vuota che gira su sé stessa, pura definizione che non dice nulla, perché è un tautologismo; oppure invece che manca di rigore e di coerenza, che ci offre piuttosto delle impressioni personali che delle osservazioni scientifiche, che è un prodotto della fantasia.

Come abbiamo detto, in ogni sintesi spirituale si può rilevare questo carattere dialettico per cui l'errore della categoria superiore appare come la verità e la regola nella categoria inferiore: l'impersonalità e la freddezza, che sono un errore nell'arte, diventano la legge della filologia; l'interesse, che è un peccato per la morale, è la norma dell'economia; la neutralità spassionata, che è un'ignavia nell'amore, appare come la regola del diritto. Così il *tautologismo* e la fantasticheria, che sono errori nel concetto empirico, definiscono il procedere proprio dei suoi due momenti inferiori. La matematica è appunto un'organizzazione di tautologie, e la poesia è la creazione immaginosa di rappresentazioni contemplate con animo perturbato.

Si potrà perciò dire che per essere buoni poeti basti essere incoerenti scienziati, o che per essere buoni matematici basti mancare di fantasia? No, certamente; e anzi in ognuna di queste deficienze si può scoprire insieme la deficienza opposta. Se in un'opera di poesia c'è una parte senza forma, a guardar meglio si vede che quella parte è anche senza sentimento; e quei momenti che sono sentimentali ed enfatici, di cui s'era detto che c'è del sentimento ma manca la contemplazione, poi si vede che sono insieme enfatici e freddi, che se manca la contemplazione non c'è veramente neppure il sentimento. D'altra parte l'apparente

Dall'intuizione e dal concetto astratto si deriva un criterio negativo e un criterio positivo per giudicare la ricerca sperimentale.

impeccabilità formale, dove manchi il sentimento, si rivela in realtà non solo arida ma informe.

Questa irrequietezza del concetto, questa reciproca invadenza delle opposte determinazioni si nota sempre quando i due momenti sieno distaccati dalla loro sintesi. Nel concetto empirico l'astrattezza e il tautologismo passano nel loro opposto e diventano inesattezza e fantasticheria: se il concetto è privo di contenuto non lo si può nemmeno pensare coerentemente, se è una pura definizione, vuol dire che esso non è che una parola, una mera espressione. E viceversa se il concetto empirico è fantastico e incoerente, esso riesce contraddittorio e inafferrabile per l'immaginazione, e, perduta ogni concretezza, non ne resta che una formula vuota. La pura forma, privata del contenuto, diventa informe essa stessa; il puro contenuto, privo di forma, diventa vuoto esso stesso.

Il concetto empirico implica tanto l'intuizione concreta quanto lo schema astratto nel modo in cui, secondo la sistemazione crociana, il concetto superiore implica l'inferiore. Nel concetto superiore si trova sempre il momento inferiore, perché la tesi e l'antitesi si trovano nella sintesi, ma quello che il C. non ha visto è che se nel concetto inferiore non si trova la categoria superiore, ciò avviene perché l'intelletto considera quel concetto astrattamente e dimentica da dove lo ha astratto. Perciò invece di dire che nel concetto inferiore non c'è quello superiore è più esatto dire che c'è l'e s i g e n z a di quel concetto.

Nella gnoseologia del C. il concetto astratto è definito come *posteriore* al concetto empirico, ed è vero che dobbiamo prima aver formato dei concetti empirici per poter poi in essi considerare il solo aspetto dell'identità. Ma bisogna intendersi, perché il C. dirà anche che il concetto dell'utile è *anteriore* a quello della moralità mentre si tratta dello stesso caso e il concetto di utile non si ottiene che considerando un aspetto necessario del concetto morale. Se si considera come *anteriore* il concetto più semplice e più astratto, il concetto inferiore, in cui l'intelletto s'imbatte prima (e in certo senso vi arriva prima anche la storia

dell'umanità), allora si deve dire che è anteriore il concetto astratto a quello empirico e l'utile alla morale; ma se per *anteriore* intendiamo il concetto piú complesso e piú reale, quello che comprende in sé i concetti piú bassi, che è anteriore perché lo spirito è sintesi originaria, allora si dovrà dire che il concetto astratto è posteriore al concetto empirico e l'utile alla morale, e che l'intuizione è posteriore al pensiero e lo presuppone. In questo senso le « finzioni concettuali » sono posteriori al concetto speculativo, non come una posteriore manipolazione, ma come momenti contenuti nel Concetto.

Abbiamo affermato che il concetto empirico implica quello astratto, vale a dire che l'esperienza implica la razionalità e che la scienza fisica è impossibile senza un'attività matematizzante. Generalmente prevale invece l'opinione che fra concetto astratto ed empirico vi sia semplice opposizione: l'uno sarebbe concreto senza universalità e l'altro universale senza concretezza. Questa opinione, che svisa la realtà storica e concettuale, deriva dalla poco chiara coscienza che del concetto dell'intuizione si ebbe in generale prima del Croce. L'intuizione, e non il concetto sperimentale, è il momento della concretezza priva di universalità, ed essa richiede come suo opposto il concetto astratto. Quella falsa opposizione parve giustificata storicamente dall'opposizione polemica fra empirismo e razionalismo, e queste due correnti del pensiero prekantiano vengono di solito considerate in antitesi l'una all'altra. Secondo noi si deve affermare invece che la tendenza razionalistica di Cartesio, Spinoza e Leibniz è un vero e proprio anacronismo, una reazione e un ritorno al pensiero astratto dei Greci; un punto di vista già superato nella filosofia del Rinascimento e confutato in atto dalla scienza fisica e matematica di Galilei. Non occorre dire che ciò vale per la tendenza razionalistica e astratta e non già per la tendenza idealistica di quei filosofi.

Per comprendere la suggestione che l'ideale matematico ha esercitato sul razionalismo moderno è da tener presente che l'epoca di Cartesio e di Fermat, di Leibniz e di Newton fu l'e-

134
Falsa antitesi fra
concetto astratto
e concetto em-
pirico.

poca d'oro della matematica.¹ Ma la vera funzione storica del razionalismo si ebbe 19 secoli prima, quando all'arbitrio della coscienza individuale si oppose la necessità e l'identità del concetto. Ma non si può contrapporre il razionalismo all'empirismo per la semplice ragione che quest'ultimo è già in sé stesso razionalistico.

La stessa confusione che si suol fare opponendo storicamente quei due indirizzi, è stata fatta concettualmente da Kant con la sua opposizione dei giudizi analitici a quelli empirici. Anche qui vale la stessa obiezione: il giudizio sintetico a posteriori contiene già in sé quello d'identità. Come si potrebbe dire: l'acqua è liquida, trasparente, ecc., se il concetto « acqua » non mantenesse la sua identità nel giudizio? Il procedimento di Kant ha poi questo di strano, che egli incomincia con l'affermare che i giudizi di esperienza sono privi di necessità oggettiva, eppure egli si propone appunto di mostrare con la sua *Critica* da che cosa derivi la necessità e l'oggettività dell'esperienza. Questa difficoltà, notata anche dal Rosmini, fu sollevata per primo da Kant stesso nella nota al paragrafo 22 dei *Prolegomeni*; sollevata ma non risolta.

Kant dice: ciò che v'è di necessario nei giudizi d'esperienza non deriva dall'esperienza stessa. Si sarebbe invece dovuto dire: il carattere di necessità non appartiene al contenuto intuitivo bensì al concetto e ogni conoscenza sperimentale (ogni esperienza) include necessariamente delle determinazioni concettuali.

Non è qui il luogo di esaminare tutti i problemi che possono sorgere dall'Estetica e dall'Analitica kantiana, e non è nostra intenzione di seguire il Vaihinger che impiegò duecento pagine per commentare la distinzione dei giudizi in analitici e sintetici. Ci basti qui notare che il modo di superare le oscurità e incertezze di questa parte della *Critica* è, secondo noi, il seguente:

1) Cfr. P. Boutroux, *L'évolution des mathématiques pures*, in « Rivista di Scienza », fasc. II, p. 1.

I. - Riconoscere l'intuizione come un momento inferiore all'esperienza. La conoscenza preconettuale è, come afferma il Croce, quella intuitiva dell'arte. Kant parla alquanto disordinatamente ora di un « dato sensibile » o di un « vario empirico », ora di intuizioni matematiche, ora di giudizi percettivi e non ancora sperimentali, ecc.

II: - Non assumere tempo e spazio come forme *a priori* delle rappresentazioni, ma affermare invece un'attività astraente e quantificante, cioè quella del concetto astratto.

III. - Riconoscere l'esperienza come una sintesi di questi due momenti.

IV. - Riconoscere più chiaramente l'astrattezza di quei due momenti, in quanto sieno considerati in sé.

V. - Rilevare poi l'insufficienza della conoscenza empirica, da cui sorge l'esigenza del concetto trascendentale e di quello storico.

Con un esame più particolareggiato si potrebbe mostrare come il pensiero nostro sia già tutto implicitamente contenuto nella dottrina kantiana e ne risulti come un necessario svolgimento.

4. *La dottrina dei pseudo concetti.* Di tutta la filosofia del C. la parte che riguarda la scienza naturale e la matematica ci sembra la meno feconda e la più lontana dal vero. Sebbene non possiamo comprenderla nel nostro pensiero in modo da farla intimamente nostra (come riteniamo di aver fatto con altri concetti del nostro autore) procureremo di riassumerla per averla almeno materialmente davanti a noi.

La vera e piena conoscenza del reale è, secondo il Croce, quella storica. Il giudizio storico implica due momenti: l'intuizione e il concetto puro. P. e. quando si giudica: la rivoluzione francese fu un avvenimento politico, il soggetto « rivoluzione francese » ci sarebbe dato dall'intuizione, e il predicato « avvenimento po-

L'analitica del Croce.

litico » si riferisce al concetto filosofico della politica. Ma nell'elaborare la storia della politica o di altre attività umane, noi dobbiamo tener presente un grandissimo numero di intuizioni. Per agevolare alla memoria questo suo compito, interviene lo spirito pratico. (« Satana venne anch'egli fra mezzo ai figliuoli di Dio »). Lo spirito utilitario raggruppa arbitrariamente un dato numero di rappresentazioni e stabilisce i concetti empirici o classificatori. Dal concetto puro dell'*arte* si ottiene in tal modo, raggruppando alcune opere, i pseudoconcetti di poesia, pittura, musica, di poema, tragedia ecc. Dal concetto filosofico dell'*azione economica*, quelli di industria e commercio, guerre e rivoluzioni, monarchie e repubbliche, città, villaggi ecc. Queste classificazioni sono come delle « etichette » che noi mettiamo su un dato numero di rappresentazioni storiche per poterle ricordare piú agevolmente. Esse sono inessenziali alla nostra vera conoscenza e per sé stesse non ci fanno conoscere nulla della realtà storica. Dobbiamo per es. aver prima la rappresentazione storica dei diversi modi in cui si è andata svolgendo la convivenza fra gli uomini, e dopo interviene lo spirito pratico e stabilisce: per comodo di memoria chiamerò città alcuni di questi modi. Questo è un atto d'arbitrio e nel costruire tali classificazioni noi diciamo: è ben vero che quelle rappresentazioni sono inconfrontabili nella realtà storica, ma *sit pro ratione voluntas*: se non hanno niente di comune fra loro, abbiano questo di comune: di chiamarsi città. La creazione di un concetto empirico consiste nell'imposizione di un *nome* comune a delle rappresentazioni storiche che nella loro realtà individuale sono inconfrontabili. La teoria del concetto astratto è svolta dal Croce anche meno diffusamente e con minore precisione, ma riteniamo di poterla riassumere con sufficiente esattezza. Anche i concetti astratti sorgono da una manipolazione pratica della realtà storica; ma mentre quegli empirici richiamano alla mente un gruppo limitato di rappresentazioni e sono privi di universalità, quelli astratti sono universali ma vuoti di ogni contenuto rappresentativo. Il concetto empirico di *gatto* non può avere nessun carattere rigo-

roso che valga a distinguerlo da un altro concetto empirico, p. e. da quello di un altro animale, perché lo abbiamo ottenuto con un raggruppamento arbitrario; il concetto di triangolo si distingue invece rigorosamente da ogni altra figura geometrica, ma questo rigore non si ottiene che togliendogli ogni concretezza. Non c'è nella realtà niente che corrisponda ai punti, alle linee e ai triangoli matematici. Anche qui è intervenuto lo spirito pratico col suo atto d'imperio: non ci sono, ma io postulo che ci sieno.

Ogni giudizio matematico presuppone che sia già avvenuta una classificazione. Basandosi sulla realtà storica non si può dire senz'altro: $2 + 2 = 4$ perché due cavalli e due pulci non fanno quattro. Bisogna prima aver raggruppato quelle rappresentazioni sotto un denominatore comune, p. es. sotto il concetto empirico di animale, e allora appena può intervenire il calcolo. Il calcolo dunque presuppone tanto il concetto storico quanto quello empirico. La sua funzione è puramente quella di dare un aiuto alla memoria per conservare e richiamare alla mente una concreta rappresentazione storica. Quando p. es. si dice: questa casa è alta 30 m. e larga 40, non si conosce niente della casa concreta, la quale è inconfrontabile con l'unità di misura convenzionalmente fissata, ma quelle cifre possono aiutarci a ricordare il carattere particolare di quella rappresentazione.

Questa, in breve, la teoria del Croce. Usava una volta nelle scuole insegnare ai ragazzi certi versetti mnemonici, e per far ritenere a mente per esempio le dieci categorie aristoteliche, s'era costruito questo bel distico:

*Arbor sex servos ardore refrigerat ustos
Cras ruri stabo, sed tunicatus ero*

in cui *arbor* stava come esempio di *substantia*, *sex* di *quantum* e così via.

Se abbiamo ben compresa questa teoria delle scienze, le opere dei matematici e dei fisici vanno valutate alla stregua di tali artifici, privi di verità ma utili per la memoria.

Parziale motivo di vero: la critica dell'astrattezza intellettuale.

Quello che c'è di vero in queste gnoseologie è la critica all'astrattezza intellettuale: i concetti empirici e matematici sono inadeguati alla piena realtà. Precursori di questa critica sono stati fra gli antichi i Cirenaici (non si può attaccare a un carro l'*idea* del cavallo), e in generale i filosofi della reazione antirazionalistica nel periodo ellenistico; nel Medio Evo i nominalisti, e fra i postkantiani specialmente Jacobi, Schelling e Hegel.

I nominalisti ebbero questa funzione storica: di far risaltare la contraddizione del concetto astratto e quindi di far sentire l'esigenza del concetto sperimentale. Essi preannunciano la scienza della natura ma non sanno crearla perché si fermano alla pura opposizione dialettica. Il concetto astratto, dice il nominalismo, si converte nel suo opposto e risulta in realtà nien'altro che un *flatus vocis*, una pura espressione senza contenuto concettuale.

I moderni empirio-critici rilevano l'insufficienza non solo della scienza astratta ma anche di quella empirica; la loro critica resta però campata in aria perché essi criticano le astrazioni senza saper uscire dall'astrattezza, e non si vede quale conoscenza essi vogliono sostituire a quella criticata. Nel Croce invece ciò si vede benissimo: la vera conoscenza è quella storica e filosofica. In ciò consiste la superiorità della sua critica.

L'errore della sua teoria consiste nel considerare le formazioni concettuali come inessenziali alla realtà e alla conoscenza, e come produzioni arbitrarie dello spirito pratico. Quelle produzioni sono invece essenziali e necessarie in ogni atto di pensiero. Invano si cercherebbe un'opera storica priva di concetti empirici, e si può sfidare chiunque a raccontare p. es. la storia politica degli ultimi vent'anni senza adoperare dei concetti come Inghilterra e Germania, capitalismo e socialismo, guerra e rivoluzione e altri simili; mentre se quei concetti fossero dei meri espedienti mnemotecnici, ciò dovrebbe essere possibilissimo, come è possibile conoscere la letteratura italiana, senza possedere uno schedario alfabetico delle nostre opere poetiche. Non solo è impossibile scrivere un'opera storica, ma nemmeno pro-

Ogni giudizio storico implica dei concetti empirici.

nunciare il piú breve giudizio o concepire la piú semplice rappresentazione senza l'atto oggettivante del concetto empirico.

Ma si dirà: codesti concetti ci sono sí in ogni opera di storia, ma nel giudizio storico essi non sono piú puramente empirici.

Ciò è verissimo: ma anche le rappresentazioni, nel giudizio storico, non sono piú intuizioni pure. Anzi si deve dire che come le rappresentazioni non sono *mai* intuizioni pure, cosí quei concetti non sono mai puramente empirici, mentre sono sempre un aspetto essenziale del giudizio. Perciò il Gentile dirà giustamente: l'oggetto puro è un'astrazione, ma il pensiero pone necessariamente il pensato, come suo oggetto.

Dicendo che l'identità è soltanto una finzione arbitraria si afferma veramente che la coerenza non è necessaria al pensiero. Che il nostro pensiero si mantenga conseguente alle definizioni che ha enunciate, che esso si contraddica o no, dovrebbe essere indifferente per la vera scienza; la coerenza logica dovrebbe essere una mera questione di comodo pratico. Infatti: identità, principio di contraddizione, concetto astratto o matematico, e coerenza logica sono sinonimi. E quando noi affermiamo che il concetto astratto è un momento essenziale dello spirito, non facciamo altro che enunciare questa semplicissima verità: che la pura coerenza sillogistica, come il dedurre a vuoto degli scolastici, non è sufficiente al pensiero, ma che nessun giudizio può esser vero se risulta in sé contraddittorio. Dove si vede che l'errore è responsabile non solo delle confusioni che crea ma anche della molestia che può arrecare la paziente ricostruzione di una verità troppo evidente.

Fra tutte le moderne dottrine filosofiche non ce n'è forse una che abbia ottenuto tanta diffusione e consentimento come queste gnoseologie prammatistiche e ciò non soltanto in Austria e in Francia, loro paesi d'origine, ma in tutti i paesi d'Europa e d'America, tanto tra i filosofi, come tra gli scienziati. Ma, mentre ogni scoperta filosofica porta con sé un approfondimento della nostra visione storica e un chiarimento nella nostra sistemazione concettuale, questa teoria non ha chiarito nessun

problema né storico né scientifico, e ha giovato soltanto per quel poco che essa ha di vero (e che era cosa nota da tempo, ai filosofi se non agli scienziati) cioè ha giovato a sfatare la fede nell'assolutezza dei concetti intellettuali. Ciò che v'è di buono nei giudizi storici concreti di quei gnoseologi non ha nulla a che vedere con quella supposta « funzione economica » di cui s'è tanto parlato; ma riguarda soltanto la relatività dei concetti empirici, come si vede ad esempio nella *Storia della Meccanica* del Mach.

Il Mach non ebbe un chiaro concetto della peculiarità del momento economico; e ciò gli ha giovato perché gli ha permesso di scostarsi nei suoi giudizi da un criterio insostenibile. Il Croce non avrebbe avuto questo ausilio dell'ignoranza e, se egli avesse scritto una storia delle scienze, avrebbe dovuto giudicare le scoperte scientifiche con uno stranissimo criterio. Il dire che le costruzioni intellettuali sono atti pratici non ha nessun significato se poi non si possono effettivamente giudicare i grandi matematici e i grandi fisici secondo il criterio dell'utilità, come si giudicano gli amministratori e i commercianti.

Una convenzione arbitraria, un espediente pratico è p. es. questo: di far pagare il porto delle lettere per mezzo di pezzettini di carta gommata da appiccicarsi sulla missiva; ma codesti espedienti si diffondono per imitazione e si può benissimo concepire una civiltà che ne faccia a meno, mentre non v'è civiltà senza matematica e senza esperienza. Come non c'è nessun popolo che non pratichi qualche religione, così non ce n'è alcuno che non conteggi e misuri. Come si spiegherebbe ciò se si trattasse di un'attività inessenziale? E perchè dei popoli diversi si servirebbero delle stesse finzioni arbitrarie? Perché l'abbaco è uguale da per tutto? In verità il cosiddetto atto pratico non soltanto è utile per conservare certe cognizioni, ma è indispensabile per conservare e anzi per possedere qualsiasi cognizione: questa è la sua universalità.

La teoria dei pseudoconcetti è così poco sicura di sé che, dopo aver affermato che la matematica e la fisica sono attività pra-

tiche, ritiene però, come abbiamo visto, che il valore di quelle opere non consista nella loro praticità ma nel loro fondamento storico. E può sembrare strano che il valore di una funzione spirituale si debba ricercare non in ciò che in essa si è definito come essenziale, ma in qualche cosa d'altro, che viene presupposto da quella funzione, in qualche cosa che per affermarsi ed esistere non ha bisogno della funzione stessa.

Lo scopritore naturalista, come pure il matematico e il fisico, in quanto scopritore di verità, è scopritore storico, dice il Croce. Archimede e Newton e Lavoisier non sono dunque da giudicarsi come uomini pratici, e questo è già un vantaggio; ora si tratta di vedere se comprenderemo veramente il valore essenziale della loro opera, considerandoli come storici.

Quale importante scoperta storica ha fatto p. es. colui che per primo ha posto l'uguaglianza indicata dal teorema di Pitagora? Ogni atto spirituale è sempre in qualche modo un giudizio storico e il giudizio di quel matematico potrà essere stato ad esempio questo: io me ne sto ora in questa città e in questa stanza meditando su questa figura che ho tracciata con uno stiletto di metallo su di una tavoletta di cera, e deduco questa relazione fra i suoi lati.

Il giudizio storico è essenziale al pensiero perché l'attività spirituale è sempre in qualche modo autocoscienza; ma l'affermazione storicamente circostanziata, la « scoperta storica » del matematico ha per noi ben poco interesse; a noi poco importa di sapere se quella figura è stata tracciata sulla cera con lo stiletto o non piuttosto col gesso bianco su una tavola nera, e ci interessa soltanto di conoscere la nuova identità che è stata dedotta.

Lo stesso vale per la fisica. È ben vero che la legge fisica è astratta da una realtà storica più complessa e che la coscienza storicamente circostanziata non può mancare nell'effettivo pensiero dello scienziato, ma il valore della sua scoperta consiste nella nuova relazione sperimentale che egli pone.

Può sembrare che nelle scienze più propriamente naturalistiche,

più ricche di contenuto concreto e meno rigide nei loro schemi, il valore della scoperta consista veramente in un'affermazione storica; ed è probabile che nell'espone la sua teoria il C. abbia avuto più particolarmente in vista le indagini di questo genere. I primi scienziati che osservarono per esempio l'azione di certi micro-organismi nelle malattie infettive, non sono forse come degli storici che scoprono un popolo ignoto e ne descrivono gli usi e i costumi?

Ma anche qui bisogna rispondere che il valore della scoperta naturalistica non consiste nell'affermare un singolo fatto storico; non consiste p. e. nell'affermazione che i polmoni del signor tal dei tali sono stati invasi nella tal epoca da certi micro-organismi (come quando si dice: le orde di Attila distrussero Aquileia nel 452) bensì nell'affermare una connessione causale fra certi fenomeni, per cui si possa dire: ogni volta che ci sarà A, B, C, ci dovrà essere anche D.

Quale interesse può avere per un medico il conoscere lo svolgimento storico di un singolo caso se quel decorso è assolutamente irripetibile nella sua individualità? Se le cose stessero a questo modo, l'esperienza sarebbe priva di valore e tanto varrebbe farci operare da un orologiaio come da un chirurgo.

Che poi ogni giudizio storico implichi in qualche modo dei concetti empirici abbiamo già detto, e, per tornare al nostro esempio, quando uno storico ci descrive gli usi di un popolo, egli non può essere storico senza essere insieme naturalista, cioè senza attribuire una costanza empirica al popolo che egli descrive.

Dicendo che il valore di una scoperta matematica o fisica non consiste nella sua storicità, non si vuol negare l'apriorità e la universalità del giudizio storico né l'astrattezza del puro valore empirico, per sé preso.

Ugualmente il valore estetico d'una poesia non consiste in una verità scientifica o storica, e tuttavia la bellezza non è che l'aspetto espressivo del vero. Anche il poeta, nel suo atto effettivo, non può essere privo di consapevolezza, anzi egli è lo storico del suo sentimento e della sua visione e ogni sua espressione pre-

suppone questo giudizio: tale è l'immagine ch'io mi rappresento. Quando si dice che il poeta non pensa, si adopera un modo immaginoso per distinguere la coscienza del poeta, da quella, logicamente più elaborata, del critico.

Se i concetti astratti ed empirici fossero un prodotto dell'arbitrio pratico, essi non sarebbero che errore e falsità. Non giova dire che essi non sono né veri né falsi ma semplicemente utili, perché chi afferma un giudizio scientifico lo afferma come vero, e il voler far passare per vera una realtà che abbiamo arbitrariamente modificata, significa mentire. E quando la bugia sembri involontaria, essa si chiama errore.

Il Croce sembra essersi accorto che la sua tesi è insostenibile e lo ha detto chiarissimamente: « a infirmare questa conclusione e confutare la premessa in cui si appoggia, ossia l'idea che le finzioni concettuali siano concetti errati, basta un fatto solo. Un errore scoperto non può risorgere fintanto, almeno, che non si dimentichi la scoperta, e non si ricada in condizioni di oscurità mentale simili a quelle antecedenti alla scoperta ».

« Mentre quando ci siamo persuasi che il triangolo e il moto libero non rispondono a nulla di reale, e che la rosa, il gatto e la casa non hanno nulla di preciso e di universale, dobbiamo tuttavia seguire a servirci delle finzioni di triangolo, di moti liberi, di case, gatti e rose. Possiamo criticarle e non possiamo rifiutarle, dunque non è vero che esse sieno almeno totalmente e in ogni significato errori. »¹

Eppure la tesi che il Croce non accetta è una conseguenza inevitabile della teoria dei pseudo-concetti.

L'errore — si potrebbe dire — ricorre qui all'astuzia di esporre esso le ragioni della verità per persuaderci di averle superate. Non giova dire, ripetiamo, che i pseudo-concetti non sono né veri né falsi, perché essi pretendono di passare per veri. Quando noi giudichiamo che due più due fanno quattro, intendiamo dire una cosa vera, e se qualcuno afferma di avere speso due lire e

142
Il C. dovrebbe logicamente negare la fisica e la matematica.

1) *Logica*, pp. 20-21.

poi altre due e dunque insieme cinque lire, noi gli diciamo: tu sbagli, notiamo cioè che il suo pensiero manca di coerenza. Se i concetti matematici fossero privi di verità, non si potrebbe mai parlare di un errore di calcolo, ma soltanto di formule più o meno opportune.

5. *Delle teorie prammatistiche in generale.* La dottrina dei pseudo-concetti è la parte meno felice del pensiero crociano. In un filosofo che non ignora di avere dietro a sé Kant, Hegel e Vico, la gnoseologia prammatistica è una disarmonia e un anacronismo. Questa gnoseologia è invece a suo posto negli scrittori empirio-critici, psicologi e intuizionisti.

143

Carattere pre-kantiano del prammatismo.

In questi prekantiani del 1850 il prammatismo¹ è anzi un'importante conquista, e come un primo risveglio dell'intelletto dal suo sonno dommatico. Rileggendo ora alcuni di questi autori ci siamo meravigliati nel constatare come la teoria dei pseudoconcetti, che ci è sempre sembrata estranea al miglior pensiero del Croce, nasca invece in modo logico e naturale a un livello filosofico più basso. In questi autori che provengono dalle scienze particolari e dal positivismo rozzo e selvatico, l'affermazione di un elemento economico, attivo e formativo, è un primo segno d'inurbamento.

Troviamo in questi autori una mentalità a cui non siamo più avvezzi. Essi confondono continuamente la indagine gnoseologica e trascendentale (cioè quella che ricerca le condizioni a priori dell'esperienza) con le analisi della psicologia empirica, oppure ritengono che la fisiologia possa dirci qualche cosa di conclusivo sul valore della conoscenza e sull'essenza dell'attività spirituale.²

1) Non occorre avvertire che per prammatismo intendiamo qui soltanto quella tendenza gnoseologica che considera i concetti intellettuali come funzioni economiche e pratiche.

2) Il Mach per esempio esprime la speranza che « gli sforzi combinati della psicologia e della fisiologia possano un giorno chiarire il mistero dell'io. » *Erkenntnis u. Irrtum*, (trad. Dufons, Parigi 1908), p. 385.

Sarebbe cosa agevole esporre distesamente, raggruppare e criticare queste teorie. Ma non lo faremo. Quando si passa dallo studio di un vero filosofo alla lettura di autori come questi, si ha l'impressione di passare da un'opera d'arte a un roman-zetto di amena lettura, facile e anche piacevole, ma a lungo andare insulso. Ci limiteremo a rilevare in due o tre di questi autori i caratteri piú significativi della loro gnoseologia.

Anzitutto è da notare che si suol parlare in due sensi diversi di una « funzione economica » dei concetti intellettuali. Alle volte s'intende dire che l'ufficio essenziale dell'intelletto è di servire alle nostre azioni, di aiutarci a tener presente una situazione di fatto per poterla modificare secondo i nostri scopi. Noi, insomma, pensiamo per agire. Altre volte invece si intende dire che i nostri concetti intellettivi sono per sé stessi un atto pratico che modifica la conoscenza integrale. Questi due significati si trovano spesso confusi nello stesso autore come se fossero equivalenti.

Il C. che accetta per buono il secondo significato, ha il merito di averli distinti chiaramente l'uno dall'altro. Egli nota che il servire all'azione è un carattere di ogni conoscenza, anche di quella filosofica e storica, nel senso che ogni azione presuppone una conoscenza della realtà.

La ragione per cui quei due significati possono essere equivalenti per i prammatisti è assai strana. Quegli autori partono cioè, piú o meno chiaramente, dal presupposto che ogni conoscenza sia un impoverimento e una falsificazione della realtà. A questa conclusione erano già arrivati gli scettici greci e ogni realismo deve arrivarci fatalmente. Se la realtà esiste per sé stessa al di là dello spirito, e se la mente che conosce interviene in un momento posteriore, a cose fatte, cercando di rispecchiare quella realtà ontologica, è certo che la realtà in tal modo rispecchiata non sarà mai piú quella genuina: la realtà « vera » è passata ormai nella mente e ne ha subito le inevitabili deformazioni. Nessuno specchio — dice candidamente uno di que-

sti scrittori — è così terso e puro da non modificare in qualche modo ciò che riflette.

Tale è, confessato o no, il punto di partenza da cui si arriva legittimamente alle gnoseologie prammatistiche. Si presuppone che la verità debba essere qualche cosa di dato oggettivamente, ma insieme ci si accorge che la verità scientifica non è mai un dato che la mente possa accogliere passivamente senza metterci nulla di proprio, e si conclude che bisogna dunque negare il valore conoscitivo delle costruzioni scientifiche. È questo, come abbiamo detto, il primo atteggiamento dello spirito che esce dall'ingenuità dommatica, ed è per l'appunto lo stesso motivo che ha portato lo Hume al suo scetticismo. Lo Hume infatti si avvide che il dato sensibile non ci dà mai una *connessione necessaria*, e che la connessione fra i fenomeni è posta da noi, ma poiché anch'egli presuppone che la verità debba essere data oggettivamente e che l'attività soggettiva del nostro pensiero non possa essere che un'alterazione della realtà, non gli resta altra via che quella della rinuncia al pensiero. I prammatisti possono dunque vantarsi di essere idealmente dei precursori di Kant.

Al motivo realistico si aggiunge quel motivo anti-intellettualistico, a cui abbiamo ripetutamente accennato. Sorge in questi autori la coscienza dell'astrattezza dei concetti intellettuali e l'aspirazione a un modo di conoscere superiore. Questo presentimento della conoscenza speculativa fa talvolta somigliare la loro posizione di pensiero a quella dello Jacobi.

Avvicinare il prammatismo alla filosofia del 1700 significa considerarlo con benevolenza; per molti riguardi esso appartiene invece al pensiero medioevale ed è evidente la corrispondenza fra queste moderne teorie e il terminismo scolastico. Anche l'Occam, p. e., parte dal presupposto che la vera realtà sia quella delle cose individuali, che esistono in sé fuori della coscienza. Ed ecco la teoria: quando la cosa mi appare, la mia intuizione è un segno naturale della cosa stessa. Io vedo e mi rappresento un dato animale: il rapporto fra la mia rappresentazione e l'in-

individuo realmente esistente è di *prima intenzione* e mi dà la conoscenza piú perfetta; ora io posso creare un termine, p. e. la parola « gatto », o un'altra sigla qualunque, una lettera o una figura per significare quella mia rappresentazione. Questo è il rapporto di *seconda intenzione*. Come la mia intuizione si riferisce all'individuo reale, così la parola « gatto » si riferisce alla mia intuizione; ma mentre il primo rapporto era naturale, questo secondo è di pura convenzione (*ad placitum*) e la conoscenza razionale che esso mi dà non ha che un valore arbitrario. Il concetto è un semplice espediente per richiamare la rappresentazione immediata.

La teoria medioevale corrisponde in alcuni punti essenziali alle gnoseologie prammatistiche, cioè: 1. Nell'attribuire maggior verità alla rappresentazione che al concetto. - 2. Nell'affermare la insufficienza del concetto e non quella della rappresentazione immediata, per cui si riconosce che il concetto non è niente senza l'intuizione, ma non si riconosce che le intuizioni sono inafferrabili e insussistenti senza i concetti. - 3. Nel considerare la rappresentazione non come un valore spirituale e reale, anzi essa stessa come segno che indica una realtà esteriore. La conseguenza logica di tale posizione è stata anche allora la svalutazione della scienza e l'agnosticismo.

L'analogia e, insieme, la differenza tra la posizione dello Hume e quella del nominalismo scolastico è questa: il nominalismo riconosce l'insufficienza del concetto astratto e presente l'esigenza del pensiero naturalistico; Hume svela l'insufficienza del concetto empirico (del principio di causa) e annuncia l'esigenza del pensiero trascendentale.

Vediamo ora di seguire piú da vicino i motivi che confluiscono nelle gnoseologie prammatistiche. Una delle ragioni, per cui quei critici ritengono che i concetti intellettuali sono arbitrari, è basata sull'osservazione che ogni concetto è relativo a un dato punto di vista. Dice p. e. il Le Roy: « da un solido all'altro v'ha discontinuità per il tatto, continuità per la vista: perché pre-

ferire la prima indicazione alla seconda se non perché questa è meno comoda e utile di quella? »¹

In altre parole qui si viene a dire: noi possiamo raggruppare in un concetto tanto le impressioni A.B.C. quanto quelle M.N.O. Perché preferiamo le prime? Cioè: perché preferiamo un concetto a un altro (o a innumerevoli altri supposti possibili)?

Ora, mentre il carattere « economico » dovrebbe essere peculiare delle scienze intellettuali, è evidente che quella domanda si può porre con lo stesso diritto a proposito di qualunque attività umana. Perché un artista « preferisce » un'immagine a un'altra? Perché uno storico studia piuttosto la biografia di Napoleone che quella del suo cameriere? Anche dell'artista e dello storico si può dire, in questo senso, che sono mossi da considerazioni pratiche; ma che cosa si direbbe con ciò? Niente altro che questo: che la finalità è essenziale in ogni atto umano, e che ogni conoscenza è spontaneamente produttiva e non dipende in modo meccanico da un mondo dato. Ma il dire che lo scienziato *sceglie* gli elementi dei suoi concetti include un equivoco realistico, poiché lo scegliere presuppone che vi sieno elementi esistenti in sé anteriori al nostro concetto.

Lo stesso equivoco si ritrova in tutti gli autori di questo indirizzo. Inventare una nuova formula matematica — dice il Poincaré — « significa costruire delle combinazioni *utili*, che sono un'infima minoranza e non costruire invece quelle *inutili*. Creare dunque vuol dire scegliere. Le combinazioni sterili non si presenteranno nemmeno alla mente di un vero matematico ».² Anche qui si deve chiedere: se le combinazioni sterili non si presentano nemmeno alla mente, allora dove sono? Esistono nell'iperuranio? E se non esistono per noi, come si può dire che sono sterili?

Altrove il presupposto realistico è anche più evidente: non solo i concetti intellettuali impoveriscono il dato sensibile, ma le sensazioni stesse (il rapporto di *prima intenzione!*) sono già un

1) *Scienza e Filosofia*, Trad. Paresce (ed. Carabba), p. 39.

2) *Science et méthode* (Flammarion 1908), p. 48.

impoverimento e un'alterazione della realtà integrale. I nostri sensi non sono capaci di afferrare tutti gli avvenimenti della supposta realtà esteriore, ma ne colgono solo una media approssimativa. Dice il Bergson: « I quattrocento trilioni di avvenimenti fisici distinti che la scienza moderna ha rilevato in una luce rossa, in un secondo, richiederebbero ad una coscienza che volesse discernerne la sfilata un'attenzione protratta per 750 secoli. L'occhio condensa questo enorme periodo e non ne afferra che una media ».¹

Dunque la vera realtà sarebbe quella che non si può percepire mai. È strano che avendo combattuto tanto contro le astrazioni dell'intelletto, l'autore non si sia accorto che quei quattrocento trilioni di percezioni impercettibili non sono che una supposizione intellettuale.

Non altrimenti si esprime il Poincaré: « se lo scienziato disponesse di un tempo infinito, (cioè dei suddetti 750 secoli per ogni secondo) non ci sarebbe che da dirgli: osservate e tornate a osservare ».² Ma il tempo è limitato e *les faits vont plus vite que nous*; mentre lo scienziato scopre un fatto, se ne producono dei miliardi in un millimetro del suo corpo ».³ Per questo l'intelletto deve fare una scelta dei *fatti* e lasciarsi guidare da un « criterio economico ».

Come se la sua professione di realismo non fosse abbastanza esplicita egli aggiunge: « volere che la natura sia contenuta nella scienza sarebbe un voler far entrare il tutto nella parte ».⁴ Il tutto, insomma, è la *natura*, cioè gli animali, le piante, le terre e i mari, le quali cose evidentemente non possono *trovar posto* dentro alla cassa cranica dello scienziato. « *Le cerveau du savant, qui n'est qu'un coin de l'univers, ne pourra jamais contenir l'univers tout entier* ».⁵ A questo livello filosofico la

148
Le percezioni
impercettibili
del Bergson.

1) *Matière et Mémoire*, cap. IV, p. 233.

2) Op. cit. p. 1.

3) Op. cit. p. 8.

4) Op. cit. p. 8.

5) Op. cit. p. 20.

gnoseologia prammatistica è a suo posto e non nella Filosofia dello Spirito di Benedetto Croce.

Stabilito che la scienza non può accogliere integralmente tutta la realtà, ma deve scegliere i fatti e le relazioni più utili, l'autore si domanda quali sieno questi fatti più interessanti. E risponde: i fatti più interessanti per la scienza sono quelli che possono rinnovarsi: « noi abbiamo la fortuna di nascere in un mondo dove ci sono dei fatti che si ripetono. Supponiamo che in luogo di sessanta elementi chimici ce ne fossero sessanta miliardi e distribuiti uniformemente nel nostro mondo. Tutte le volte che volessimo osservare un ciottolo, ci sarebbe una grandissima probabilità che esso fosse formato da qualche sostanza sconosciuta; tutto ciò che noi sapremmo degli altri minerali non varrebbe nulla per quello; davanti ad ogni oggetto nuovo noi saremmo come il bambino appena nato. In un mondo simile non vi sarebbe scienza; forse il pensiero e la vita stessa non vi sarebbero possibili ». Per fortuna — conclude l'A. — il nostro mondo non è così.

Ora si può notare che, con buona pace dell'autore, per trovare un siffatto mondo non occorre avventurarsi negli spazi siderei ma basta restare sulla terra. È questo il mondo delle nostre sensazioni e intuizioni, in quanto si suppongano non ancora concettualizzate dal pensiero. È questo il mondo puramente qualitativo in cui nulla si ripete, in cui due sfumature dello stesso colore non esistono, ma sono inconfrontabili fra loro, in cui non esiste l'aritmetica perché un bacio e una locomotiva non fanno due.

Ma insieme bisogna affermare che un così fatto mondo non solo non è il nostro e non esiste, ma non potrebbe esistere. Supponiamo di arrivare in un mondo in cui i nostri fisici non trovino nessuno dei corpi che conoscono, ma innumerevoli corpi nuovi. Ogni sasso raccolto appare loro tanto diverso dal precedente come p. e. il platino dall'azoto. Ma che perciò? Non ha cominciato così la scienza fisica nel nostro mondo? E comincerà così anche in quello. I fisici cominceranno a dividere e ca-

talogare, da prima in modo grossolano, secondo la consistenza piú apparente (p. e. terra, acqua, aria, fuoco), poi in modo piú sistematico, e creeranno una scienza fisica sempre piú perfetta. Ma questo è da tener presente: le sensazioni e intuizioni che si avranno in quel mondo come nel nostro non potranno mai essere, nemmeno per un momento, senza alcuna identità fra l'una e l'altra, perché l'assolutamente non identico è per definizione indistinguibile, e inafferrabile dalla scienza. Infatti il Poincaré ha pur visto che in quel supposto mondo il pensiero e la vita stessa non sarebbero possibili, ma, partendo da una concezione metafisica realistica, egli ammette che un mondo possa esistere anche se si definiscono le condizioni della sua esistenza in modo da escluderne la percettibilità.

Questo atteggiamento del Poincaré è del tutto analogo a quello dello Hume. Il Paulsen, che malgrado la sua cultura kantiana ha una mentalità simile a quella dei prammatisti, ha preso infatti la difesa di Hume contro Kant. A ragione — egli dice — Hume afferma che l'intelletto privo di esperienza non conosce alcuna legge; nemmeno la legge causale che è la prima e la piú universale delle leggi naturali. Prima di apprenderlo dall'osservazione, Adamo non avrebbe potuto sapere che a una certa modificazione della realtà ne dovrà necessariamente seguire una data altra. E se, osservando attentissimamente, si vedesse che, in circostanze perfettamente uguali, un determinato urto fosse seguito ora da questo ora da quell'effetto, noi dubiteremmo del principio di causa e finiremmo per abbandonarlo. Questa sarebbe certo una ben grave decisione, giacché sul presupposto della regolarità del decorso naturale si fonda la nostra possibilità di fare dei calcoli intorno ai fenomeni. Ma questa possibilità non è niente di piú che un « fortunato accidente ».¹

La confusione che il Paulsen fa qui tra le leggi naturalistiche e i principî trascendentali, il suo parlare d'un intelletto privo

150
Origine humana
del prammati-
simo.

1) F. Paulsen, *Kant*, trad. Sestan. (Ed. Sandron), p. 179.

di esperienza, cioè privo di sé stesso, il suo chiamare « ben grave » la decisione di abbandonare il principio di causa, vale a dire la decisione di pensare senza intelletto; tutto ciò non è privo di involontario umorismo. E anche qui è da ripetere quello che abbiamo detto del mondo sidereo del matematico francese. Quel mondo senza regolarità di fenomeni in cui Adamo avrebbe potuto risvegliarsi *tamquam crapulatus a vino*, sognando a occhi aperti e non distinguendo la realtà dal sogno, esso è il mondo del vero Adamo, cioè il mondo della soggettività fantastica. In quel mondo noi viviamo continuamente, e continuamente ne usciamo, e ne usciamo appunto in forza del principio di causa, cioè dell'atto trascendentale che pone e crea la connessione tra i fenomeni.

151

Il presupposto che la connessione fra i fenomeni debba essere data.

Le stesse confusioni si riscontrano nel Mach. Anch'egli parte dal preconconcetto che la connessione debba essere qualche cosa di dato e non sa decidersi né a dire che una connessione stabile esiste fra i fenomeni, né ad affermare che se ne può fare a meno. Dice: « Anche quando non riconosciamo la stabilità, essa c'è sempre ». E subito dopo: « Noi supponiamo che esistano certe permanenze ma ciò non implica che questa supposizione sia infallibile. Al contrario, lo scienziato deve sempre aspettarsi una delusione. Egli non sa mai se ha tenuto conto di tutte le relazioni che avvengono in un dato caso ». (Inutile chiedere che cosa possano essere delle *relazioni* che nessuno conosce). E dirà ancora: « Un fatto d'esperienza non si ripete mai due volte esattamente nelle stesse condizioni ». E poi: « La scienza non è possibile senza una certa stabilità dei fatti, forse non vi è una stabilità perfetta, ad ogni modo essa è sufficiente per poter costruire una scienza utile ».¹

« L'uomo, vivendo sempre nello stesso ambiente, incontra spesso dei corpi che gli procurano certe sensazioni, sempre le stesse, associate fra loro. Per un'abitudine istintiva egli ammette

1) *Erkenntnis p. Irrtum*, p. 277 e segg. *passim*.

la costanza di queste relazioni, e ciò diventa un fattore importante del suo sviluppo biologico ».¹

Come si vede, questi autori presuppongono pur sempre che la connessione fra i fenomeni possa sussistere per sé, in non so quale mondo di oggetti materiali, oggettivamente collegati fra loro. E si noti che il Mach ha riconosciuto che il concetto di corpo è una costruzione nostra. Qui però se l'è dimenticato. Il suo punto di vista è in questo caso inferiore a quello di Hume.

Altrove la sua concezione è meno grossolana: « Nella fisica noi badiamo a idealizzare e schematizzare i fatti osservati. Se noi consideriamo un pendolo matematicamente, allora certamente la millesima oscillazione è come la prima; allora non v'ha alcuna traccia del passato, perché noi ne facciamo astrazione; ma il pendolo reale logora il suo filo, si riscalda per attriti interni ed esterni, e nessuna oscillazione, esattamente considerata, somiglia all'altra ».²

Ma qui egli non s'avvede che il *fatto* in quanto è osservato, è già necessariamente idealizzato e schematizzato e che la realtà concreta è quella storica, cioè quella del nostro pensiero; ma presuppone invece una realtà oggettiva che verrebbe rispecchiata dalle nostre sensazioni.

Quello che questi autori non vedono mai è l'atto spirituale, o, in quanto lo vedono, lo considerano come una illegittima modificazione della realtà pura, presupposta anteriore al concetto. Il Le Roy, per es., dice che è inevitabile per il pensiero di circoscrivere degli elementi stabili, perché senza qualche cosa di costante esso non può affermarsi. Ma naturalmente il pensiero è qualche cosa di inessenziale. « Noi pratichiamo dei tagli, isoliamo dei gruppi, stabiliamo delle uniformità, fissiamo permanenze ». Nei concetti c'è « un nostro *intervento elaboratore*, mediante il quale abbiamo introdotto nella realtà percepita

152

Il pensiero come illegittima modificazione del reale.

1) *Ibid.* p. 373.

2) E. Mach, *Analisi delle sensazioni*, trad. Vaccaro e Cessi (ed. Bocca, 1903), p. 273. Il corsivo è dell'autore.

degli accomodamenti e delle semplificazioni ».¹ E si sottintende sempre che qualunque intervento elaboratore non possa essere che una alterazione della realtà integrale.

Quando questi autori si sono accorti che i concetti intellettuali non hanno valore assoluto, hanno concluso che l'intelletto non ha valore di verità. Noi invece affermiamo: i concetti astratti ed empirici non sono niente di assoluto, ma la nostra attività che pone tali concetti è una assoluta necessità della mente, e non un atto arbitrario. Lo stesso problema si ripresenta nella vita morale: ogni singolo precetto è contingente e varia nei diversi tempi e paesi, ma il principio morale stesso: « agisci secondo dovere e coscienza », esso non varia. E quando certi filosofi si furono accorti che i singoli precetti morali non sono assoluti e oggettivamente dati una volta per sempre (o, come si diceva, che non sono innati), hanno anche allora creduto di poter concludere che il principio stesso della morale è arbitrario. E c'è un'altra analogia: quando fu scossa la fede dogmatica nei singoli precetti morali, i filosofi prekantiani (e quelli di mentalità prekantiana) invece di ricercare il fondamento della morale in una forma superiore, cioè nell'autonomia dello spirito, credettero di poterlo trovare in quelle inferiori: negli interessi e negli istinti. La stessa cosa avviene a questi teorici della conoscenza: scossa la fede nella assolutezza oggettiva dei concetti intellettuali, non cercano il fondamento della verità in un concetto superiore, ma nelle forme inferiori della coscienza intuitiva e delle sensazioni.

Già il Ravaisson (come, a suo tempo, lo Jacobi) aveva contrapposto al metodo intellettualistico la « riflessione vivente » della filosofia. Questa facoltà superiore di conoscere era per lui « l'intuizione, cioè ciò che si chiama comunemente la fede, il sentimento o il cuore ».² Il Bergson, il Le Roy e gli altri hanno continuato su questa via, guardando verso il basso invece che verso

1) *Le Roy* op. cit., pp. 35-50, *passim*.

2) Cfr. E. Boutroux, *La philosophie de F. Ravaisson*, in « Rev. de Mét et de Mor. », nov. 1900.

l'alto, illusi di poter superare le astrazioni intellettuali con delle astrazioni peggiori. Perchè di questo non si sono accorti, e in certo senso non se n'è accorto nemmeno il Croce, che le intuizioni, in quanto sieno considerate fuori dell'intelletto e della ragione, sono astrazioni anche piú povere dei concetti intellettuali. Il pensiero umano è uscito dopo lungo e oscuro travaglio dal predominio delle ottuse sensazioni e delle intuizioni estatiche alla chiarezza del pensiero astratto. Questa fatica si è conclusa con la filosofia greca. Ora questi filosofi ci vogliono far ritornare allo stupore della coscienza orientale.

Il Le Roy per esempio ci invita ad accogliere le impressioni senza reagire, come delle rivelazioni dell'Essere e descrive la conoscenza superiore così: « Eccoci sdraiati in aperta campagna in una calda giornata d'estate, in quella particolare disposizione di spirito, pigra ed abbandonata, nella quale la nostra coscienza sembra dissolversi sotto il molle alito della vita universale: ci sentiamo accecati, schiacciati, affogati sotto il flusso incessante delle immagini abbaglianti e sentiamo al tempo stesso svanire, insieme al desiderio di qualsiasi attività, i limiti precisi che sminuzzano la natura alla nostra vita ordinaria ».¹

Queste filosofie sono il *cupio dissolvi* dell'intellettualismo francese: la vera conoscenza è quella confusa e indistinta del bambino e dell'animale. « Al suo nascere, il fanciullo che vede una macchia rossa su un fondo bianco non distingue la macchia dal fondo che la circonda; ma per mezzo di una semplice intuizione, egli coglie la complessa apparenza che gli si presenta, e prova piuttosto un'impressione di generale divenire al quale egli stesso partecipa che non una sensazione di obiettiva persistenza. Ecco il dato puro ».²

Di queste vere conoscenze lo stesso autore cita piú d'un esempio: « Ascolto due interlocutori conversare in un linguaggio a me sconosciuto. Che cosa sento? Un continuo, sonoro — fug-

1) Op. cit. p. 40.

2) *Ibid.* p. 35.

gente e ritmico — nel quale non so nulla distinguere; tale è la continuità mobile dell'intuizione primitiva ».¹

Dunque: la conoscenza vera è quella dove non si capisce nulla. Anche gli animali del dottor Moreau, di cui il romanziere Wells ci racconta che furono prematuramente evoluti al linguaggio umano, — sentivano una irresistibile nostalgia dell'originaria animalità, e si concedevano ogni tanto delle orgie di suoni inarticolati, e chiamavano quelle grida incomposte: il *grande parlare*. Ma, a dir vero, le lezioni di questi intuizionisti sono tutte scritte in *piccolo parlare*; cioè in buona e chiara lingua francese. Essi lodano il mare e si attengono alla terra e la loro pratica smentisce la loro teoria. Se la vera, la reale, la concreta conoscenza è quella delle intuizioni indistinte, essi dovrebbero assumere innanzi ai loro problemi l'atteggiamento imbambolato proprio di chi abusa di stupefacenti. Questi autori si accontentano invece di abusare dei concetti e i loro libri sono pieni proprio di quelle costruzioni intellettuali e di quelle astrazioni psicologiche contro cui muovono in guerra.

Anche per il Mach la vera conoscenza è quella dei sensi e della rappresentazione. Conoscere un fenomeno fisico, per es. un terremoto — egli dice — significa ascoltare con l'immaginazione il rumore sotterraneo, risentirne l'oscillazione, ecc.

Dopo aver descritto e quasi rievocato il fenomeno, egli conclude: « ora io conosco tutto ciò che potevo desiderar di sapere. Tutte le rappresentazioni sussidiarie, *le leggi, le formule*, sono soltanto la misura quantitativa della mia rappresentazione. Questa (la rappresentazione) è lo scopo, quelle (le formule e i concetti) sono i mezzi ».²

È evidente qui la tesi nominalistica per cui i concetti non sono altro che segni, nomi, simboli per richiamare le rappresentazioni immediate. Ora si doveva esaminare se le rappresentazioni stesse sieno concepibili senza i concetti, o se invece il conside-

1) *Op. cit.* p. 91.

2) *Analisi delle sens.* pp. 363-4.

rarle così prive di concettualità non sia un'astrazione. Bisognava vedere se una « sensazione pura » non sia un'entità metafisica inafferrabile, e insomma se il pensiero sia o no essenziale all'uomo e alla realtà.

Il Mach vuol portare degli esempi per mostrare che il pensiero non è essenziale: « Se l'uomo fosse essenzialmente un puro logico invece di essere soprattutto un psicologo (intende dire: un essere semplicemente senziente), egli sarebbe arrivato in un modo molto facile all'astrazione che conduce al principio dell'inerzia. Poiché si è riconosciuto che le forze sono delle circostanze le quali determinano l'accelerazione, ne segue che senza forza non si possono immaginare che dei movimenti senza accelerazione, cioè dei moti rettilinei e uniformi ».¹

Prescindendo dal fatto che il Mach presuppone qui la scoperta di Galilei, prima di quella scoperta, è da notarsi che l'esempio addotto dimostra appunto che l'uomo è essenzialmente logico. Difatti, il punto di vista pre-galileiano, il quale diceva: la forza è ciò che determina il moto e senza forza il corpo cessa il suo movimento; questo punto di vista non esprime una semplice sensazione, anzi un concetto e una legge. Ed è questo che importa affermare contro tutte le teorie economiche: senza un certo « schema », senza un qualche atto logico, nessuna rappresentazione è possibile. Quando si dice: questo è *rosso*, questo è *dolce*, si creano già dei concetti. Nemmeno è possibile percepire la più semplice impressione senza uno « schema » che dia una qualche unità a ciò che sentiamo.

Conforme alla tendenza nominalistica, il Mach accetta l'antica critica che nega al sillogismo il potere di scoprire una nuova verità. (Egli attribuisce questa critica al Mill, mentre, come è noto, il Mill non ha fatto che ripetere anacronisticamente una critica sorta nella filosofia ellenistica, e svolta, a lor tempo opportunamente, dai pensatori del Rinascimento). Dopo aver detto che il sillogismo non estende la nostra conoscenza e che

1) *Ibid.* p. 147.

si tratta appunto di veder da dove si ricavi la *maggiore* (« tutti gli uomini sono mortali » dell'esempio tradizionale), egli, riecheggiando un'osservazione del Galilei, assomiglia il sillogismo alla induzione completa (*homo id est omnes homines* dicevano i nominalisti). Se io so che non esistono che tre U , cioè: U_1, U_2, U_3 , e se conosco per esperienza che U_1, U_2, U_3 , sono m , allora posso dire: tutti gli U sono m . Il giudizio è dunque ricavato dall'osservazione empirica.¹ A ciò si deve opporre: che il sillogismo, infine, non è che uno schema logico il quale collega insieme certe rappresentazioni, e che nessuna osservazione empirica è possibile senza un tale collegamento. Quando giudichiamo: « U_1 è m (o « Pietro corre » dell'esempio galileiano) abbiamo già sillogizzato: In altre parole: il concetto empirico implica il concetto astratto. È verissimo che dalla pura logica formale non si ricaverà mai una verità d'esperienza (non si arriverà mai per es. a sapere se la peste sia o no contagiosa); ma ugualmente è vero che non si può sperimentare senza logica. Il Mach riduce lui stesso all'assurdo la sua tesi affermando che le proposizioni matematiche sono « fatti d'esperienza »² e che nella geometria abbiamo parecchi casi di *induzione completa*.³ Per es. — egli dice, equivocando fra induzione empirica e induzione matematica — quando Euclide dimostra il teorema relativo al rapporto dell'angolo al centro e dell'angolo iscritto alla circonferenza, egli distingue tre casi per ciascuno dei quali la dimostrazione è differente, e il teorema non viene enunciato in modo generale che quando è stato dimostrato per ciascuno dei tre casi possibili.

È veramente strano che uno scrittore, il quale ha pure familiarità con la scienza, non si sia avveduto che i tre casi che Euclide considera partitamente, sono pur sempre dei casi matematici, cioè ognuno è già per sé universale e non

1) *Erk. u. Irrt.*, p. 301.

2) *Ibid.* p. 302.

3) *Ibid.* p. 305.

particolare; altrimenti nessuno al mondo potrebbe cavarne una dimostrazione matematica.

Ma basti di ciò. Quella che abbiamo esaminata è una filosofia da dogmatici disillusi ed è finita come doveva: nel dadaismo estatico e nella goffaggine empirica.

Il Croce ha portato la teoria della « funzione economica » dell'intelletto a tutt'altro livello. Egli non parte da presupposti realistici, non sostituisce la descrizione psicologica all'indagine filosofica e ritiene che la vera conoscenza sia quella storica e speculativa e non certo quella delle intuizioni e delle sensazioni. Ma appunto perciò la teoria dei pseudoconcetti è fuori di posto nel suo sistema. In una filosofia che considera ogni conoscenza come produzione spirituale, la gnoseologia prammatistica non ha nemmeno quel valore di presentimento della verità che può avere per gli intuizionisti e per gli empirio-critici.

6. *Considerazioni storiche.* Lo svolgimento storico dei problemi corrisponde allo svolgimento dialettico dei momenti spirituali. Questa corrispondenza diventa misteriosa soltanto se si considera la storia ontologicamente, come un dato inattuale, mentre riesce naturalissima quando si consideri (come ha fatto il Croce) che anche la storia antica è pur sempre la storia contemporanea del nostro pensiero, e però è naturale che quando le nostre teorie sieno incoerenti e arbitrarie, esse vengano smentite dai fatti storici, cioè dai nostri stessi concetti.

La teoria prammatistica ci dà insieme una cattiva gnoseologia e una falsa prospettiva storica, che impedisce la comprensione di quella mirabile razionalità che è immanente nello svolgimento storico del pensiero.

Questo svolgimento si delinea così: in sede gnoseologica all'intuizione fantastica si oppone il concetto astratto e da questo si passa al concetto naturalistico e quindi a quello trascendentale; in sede storica al mitologismo fantastico dell'età preellenica si oppone il pensiero astratto dei Greci, e da questo, dopo

155

Il dogmatismo disilluso dei prammatisti.

156

Corrispondenza fra lo svolgimento storico e quello dialettico.

il ricorso medioevale, si passa al naturalismo del Rinascimento e quindi all'idealismo di Cartesio e di Kant.¹

La grande gesta del pensiero greco è la scoperta del metodo matematico. Se non si tien conto di ciò non si comprende il carattere proprio di quella filosofia. I primi filosofi greci furono spesso matematici insigni, e il metodo di quella scienza, che col valore universale dei suoi risultati si oppone al variare impreciso delle intuizioni individuali, ha esercitato una decisiva influenza sulla loro mentalità.

Per i sognatori e veggenti dell'età anteriore, il mondo dell'immediata intuizione era la vera realtà; ma i filosofi greci considerano quel mondo come un errore da superare, dichiarano ingannevole il senso, e a quella pura parvenza contrappongono la vera realtà del mondo intelligibile.

157

Decisiva influenza della matematica sul razionalismo greco.

Il razionalismo si può definire come quell'indirizzo che considera il metodo deduttivo, proprio della matematica, come sommo modello del procedere scientifico. *Mathesis* significa infatti cognizione, scienza senz'altro, e il concetto astratto rappresenta per quei filosofi l'assoluto conoscere.

Come il matematico deve partire da assiomi o postulati dimostrabili, così, in ogni tempo, la mentalità razionalistica ricercherà un sommo principio che sia evidente per sé stesso. È questo il primo problema di Parmenide: trovare una proposizione così universale che nessuno possa metterla in dubbio, una proposizione che sia implicita in tutto ciò che si possa affermare. Ora chiunque affermi che esiste l'acqua o l'aria, o altro, dovrà pur ammettere che: *qualche cosa esiste*; questo qualche cosa è l'Essere, oggettivazione dell'astratto concetto. La matematica, e in generale la scienza non sono possibili senza una esatta definizione di concetti. Sorge quindi l'esi-

1) Quando, verso il 1911, io vidi per la prima volta che il momento intuitivo e individuale dell'arte si contraddice e che ad esso si oppone dialetticamente quello astratto del pensiero matematico, e quando riconobbi in seguito a ciò che il concetto empirico si deve considerare come loro sintesi, non mi ero ancora accorto che lo svolgimento storico corrisponde a questa relazione concettuale.

genza di trovare per ogni concetto uno piú esteso che lo comprenda, sicché infine si forma una serie che dal piú particolare va al piú generale: Socrate, greco, uomo, essere vivente, essere. È così che sorgerà in Aristotele l'idea delle categorie come supreme classificazioni del reale, ed è così che sorge il concetto di Essere in Parmenide.

Per un pensiero che si basi sull'esperienza, la maggiore realtà spetta al concetto piú individuale. Infatti se qualcuno chiede a chi io pensi, egli ne saprà di piú se rispondo che penso a Socrate, e meno se rispondo che penso ad un uomo. Indeterminatissima sarà la risposta che io penso ad un essere.

Caratteristica del razionalismo è la concezione opposta. Il concetto piú generale è quello che ha la massima realtà e chi lo pensi veramente, pensa insieme tutti i concetti particolari che vi sono compresi, anzi le determinazioni particolari non sorgono che per negazione di una parte di quella totalità: *omnis determinatio est negatio*.

Con questo procedimento si giungerà al realismo medioevale, che è il razionalismo di quella età, e a quella famosa identificazione di Dio con l'Essere realissimo. Questo realismo condurrà poi logicamente al panteismo spinoziano: se l'Essere realissimo include tutto ciò che esiste, le cose singole non possono venir considerate che come aspetti parziali della sua essenza infinita. Parmenide, che fu talvolta considerato come fondatore dell'idealismo, è il piú reciso affermatore di quel realismo di tipo medioevale, il quale afferma che noi non potremmo pensare un concetto, se ad esso non corrispondesse una essenza universale esistente in sé, e che dunque tutto ciò che noi logicamente pensiamo ha realtà oggettiva. Questo è il significato della sentenza: *essere e pensiero sono uno e medesimo*; ed è contro questa mentalità realistica che polemizza Aristotele quando afferma che « l'esistenza di una cosa non può appartenere alla natura stessa del concetto ».¹

1) *Anal. post.* II, 7.

L'obiezione di Aristotele, che precorre quella di Gaunilone e di Kant contro l'argomento ontologico, ha il merito di rivendicare i diritti della realtà empirica di fronte alle astrazioni del razionalismo, ma perderebbe ogni forza ove fosse mossa contro la identificazione idealistica dell'ideale e del reale.

L'identificazione moderna è antirealistica e quindi opposta a quella di Parmenide, alla quale invece è analoga l'identità affermata dallo Spinoza: *ordo et connexio rerum idem est ut ordo et connexio idearum*. Il razionalismo non è ancora giunto all'empirismo, la filosofia moderna invece lo ha superato; il primo può ritenere che con un astratto ragionamento si possa raggiungere la realtà oggettiva, il secondo invece si avvede che l'oggettività dell'esperienza è posta dal pensiero.

Abbiamo detto che il concetto astratto è l'antitesi dell'intuizione, e ogni antitesi presuppone e insieme nega la tesi. Quest'antinomia si può notare in tutti i grandi sistemi razionalistici, i quali pretendono di basarsi sul puro ragionamento e di non dare alcuna importanza all'intuizione, ma intanto non possono fare a meno di partire da certe definizioni o postulati che appaiono intuitivamente evidenti. Si nega l'intuizione ma su essa si costruisce il proprio edificio concettuale.

Evidentissima sarà questa fatalità razionalistica in Platone. Nessun concetto può derivare dalla diretta contemplazione dell'oggetto, anzi l'oggetto sensibile non sarebbe da noi compreso se non ne avessimo già prima l'idea. Ma se poi si chiede come quell'idea sia in noi, Platone risponde che c'è perché l'abbiamo c o n t e m p l a t a nell'iperuranio.

Esaminiamo l'idea della perfetta eguaglianza. Nessun oggetto sensibile vi corrisponde poiché non vi sono due cose perfettamente identiche; eppure nessuna proposizione logica, nessun giudizio è possibile senza questo postulato dell'identità. Se dunque il concetto dell'*uguale* è in noi e non ne possiamo fare a meno, e se esso non ci può derivare dall'osservazione sensibile, Platone ne conclude che dobbiamo averlo contemplato in una vita anteriore.

Il razionalismo ritiene di poter ridurre la connessione causale al principio d'identità, confonde cioè le verità di fatto con le verità di ragione e tende a spiegare i fenomeni naturali per mezzo di una pura analisi logica.

Sentenze occasionali contro la confusione di concetto logico e realtà empirica si trovano qua e là negli antichi; quello che manca in tutti è la coscienza sistematica della distinzione, ciò che è naturale in un tempo in cui non esisteva una scienza naturale nel nostro senso. Aristotele stesso adopera la parola *causa* persino per indicare le premesse di un sillogismo, come se il concetto logico fosse una forza efficiente che produce meccanicamente il suo effetto.

Uno degli esempi più evidenti di questa indistinzione per cui i Greci adoperavano la stessa parola tanto per significare la causa efficiente come la ragione logica, è quello di Sesto Empirico (*Adversus mathematicos* Lib. IX). Egli vuol dimostrare la validità del principio di causa e ragiona così: se uno afferma che non esiste alcuna « causa (αἰτίον), o non ha alcuna ragione (αἰτίον) per affermarlo o invece ne ha una. Nel primo caso la sua affermazione non ha maggior valore dell'affermazione contraria; nel secondo egli smentisce col fatto la sua tesi.¹

Per Platone è naturalissimo il dire per esempio che il 3 e il 2 sono la *causa* del 5. Nel Fedone Socrate rimane perplesso di fronte a questo problema: com'è possibile che l'unità A aggiunta all'unità B, da 1 che era diventi 2?

Com'è possibile che nello stesso tempo A che era pure 1 avvicinato a B diventi 2? ²

1) Si confrontino in proposito le osservazioni contenute nel cap. II della *Quadruplici radice di ragione sufficiente* (di cui mi sono giovato); osservazioni che son forse la parte migliore se non la più apprezzata di quella dissertazione dello Schopenhauer.

2) « Insomma io non riesco a capire in che modo, finché ciascuna di codeste unità era indipendente una dall'altra, realmente, allora, ciascuna fosse una e non fossero due e poi, per il solo fatto che si avvicinarono l'una all'altra, proprio questa abbia da essere la causa per cui diventano due, cioè, dico, questo trovarsi insieme, che non è altro se non

Per comprendere come egli poteva porsi un simile problema, dobbiamo tener presente che Platone considera razionalisticamente le determinazioni numeriche come se fossero qualità fisiche dei corpi. Quando egli dice: L'unità A è *una*, egli lo dice nello stesso senso come noi potremmo dire: il corpo A è rosso. Quindi nasce il problema: se il corpo A, considerato per sé stesso, è rosso, e il corpo B, considerato per sé là nell'altra stanza, è pure rosso, come avviene che messi insieme, A e B non sono più rossi ma blu? Ed è stato A la causa di questo mutamento oppure B?

Su codesta indistinzione fra proprietà matematiche e qualità sensibili si basa pure il famoso esperimento del Ménone. Che un giovane intelligente, possa anche senza l'aiuto della troppo compiacente arte maieutica di Socrate, giungere a riscoprire con le sole forze del suo ragionamento un teorema di geometria, è certamente possibile, perché il matematico non fa altro che rendere esplicite le proposizioni contenute nelle premesse. Ma per Socrate, il fatto che lo schiavo, che non aveva mai studiato geometria, abbia scoperto da sé la relazione fra i cateti e l'ipotenusa, è altrettanto meraviglioso come se, dalla sola vista di un liquore sconosciuto, egli ne avesse indovinato il sapore. Se non l'aveva mai assaggiato, come poteva conoscerlo? E se è provato che in questa vita nessuno gliene aveva mai parlato, non è questa una prova che egli deve averne fatto esperienza in una vita anteriore?

Nello stesso Fedone, Socrate si mostrerà disilluso delle spiegazioni naturalistiche e dirà che chi voglia trovare la *causa* di ciascuna cosa dovrà ricercare quale sia il suo modo migliore di essere, e il modo migliore sarà quello che corrisponde al *concetto logico* della cosa, come il modo migliore di essere di un triangolo

l'essere state collocate l'una vicina all'altra. E neanche riesco a persuadermi che, se si taglia a mezzo una unità, abbia da essere ancora questa la causa, cioè questo taglio, che l'uno sia diventato due. La quale è proprio tutto l'opposto di quella onde diventò due allora ».

Fedone, XLV, 97. Trad. Valgimigli (Laterza 1925).

è quello che corrisponde alla sua definizione geometrica. Ma nessuna cosa sensibile corrisponde perfettamente all'idea. Nessun oggetto è perfettamente uguale ad un altro, nessun cerchio è perfettamente circolare: le cose di questo mondo aspirano invano alla perfezione.

Abbiamo così da una parte le idee intelligibili, prive di ogni contaminazione sensibile; e dall'altra le cose particolari che non corrispondono mai alla loro idea assoluta. Abbiamo cioè: dei vuoti concetti non rappresentabili e delle rappresentazioni così particolari e così mutevoli nella loro individualità da non poter essere afferrate dal pensiero.

Aristotele intravederà un nuovo mondo affermando che il veramente reale è il particolare stesso determinato mediante la sua forma. Ma anche egli crede, non meno di Platone, nell'esistenza oggettiva, per quanto non separata, delle idee o forme delle cose. Pur avendo affermato che la vera realtà non sono le idee astratte, ma gli individui concreti, egli cade poi — come già notarono gli stoici — nella contraddizione di non ammettere altra scienza che di ciò che è generale, una scienza dunque necessariamente astratta. Il sillogismo aristotelico è come il modello schematico del procedere razionalistico; ma se il generale contiene in sé il particolare, i principî generalissimi e non gli individui dovrebbero essere la vera realtà.

Il misticismo cristiano si afferma da prima in opposizione all'intellettualismo greco, e in questo senso il pensiero medioevale si può considerare come un ricorso storico della mentalità orientale. Ma l'ideale razionalistico, chiaramente formulato in Boezio, quando espresse il proposito di costruire tutta la scienza deduttivamente per concetti secondo il modello dei matematici, si diffonde attraverso la scolastica ed avrà come suo tipico rappresentante Anselmo d'Aosta.¹

Come Parmenide partiva dalla definizione dell'essere, così An-

1) Sul rigore matematico nel formalismo scolastico cfr. De Wulf, *Int. à la Phil. néo-scol.* 1904, p. 33 segg.

selmo parte dalla definizione di Dio e da essa deduce l'esistenza, l'unicità, l'onnipotenza e costruisce *more geometrico* l'edificio della sua teologia.

La matematica, che esprime la coerenza del nostro pensiero con le premesse da cui siamo partiti, è forma eterna, costitutiva della mente umana.

161

Il razionalismo
come errore
eterno.

Appunto perciò il razionalismo che rappresenta un'estensione metafisica e quindi un abuso del metodo matematico, è un errore eterno.

Durante il Medio Evo la cultura occidentale perde il contatto con la scienza classica e gli studi matematici decadono.

Dopo il Rinascimento la matematica rifiorisce e il 600 è il secolo d'oro di questa scienza, e di nuovo, come al tempo dei Greci, spesso i filosofi sono insieme dei grandi matematici.

Già s'era affermata la nuova scienza della natura e la filosofia dell'empirismo; l'astrattismo dei Greci era dunque superato, tuttavia la mentalità razionalistica si riafferma coi grandi sistemi di Cartesio, di Spinoza e di Leibniz. Questi ritorni hanno qualche cosa di fatale e chi segua i progressi compiuti nel nostro secolo dalle discipline matematiche, può legittimamente prevedere il risorgere del vecchio dogmatismo razionalistico, di che già s'intravedono non pochi indizi.

Formulare dei concetti generali astraendo dal particolare e negandone il contenuto empirico, e poi pretendere di ricavare dalle vuote generalità che in tal modo si sono ottenute, tutta la molteplicità delle cognizioni particolari: tale è l'interna contraddizione del razionalismo, che fu già posta in rilievo dagli scettici greci.

Criticando il sillogismo, gli scettici, non sapendo liberarsi veramente dalla mentalità astratta a cui si opponevano, negarono valore ad ogni pensiero. Quelle loro argomentazioni saranno poi riprese dai pensatori del Rinascimento con intento ben più positivo, cioè quello di opporre all'infecundità del sillogismo la fecondità dell'osservazione e dell'esperimento.

La gnoseologia prammatistica, che considera il concetto astratto

e quello empirico come espedienti pratici e pseudo-concetti, non può render conto degli eterni errori del razionalismo e dell'empirismo né intenderne la genesi storica. La sua tendenza nominalistica la rende pure incapace di valutare storicamente l'opera di Kant. Uno dei problemi principali della Critica teoretica è infatti questo: come è possibile la matematica e la fisica? Ora il prammatismo risponde che queste discipline non hanno alcun valore conoscitivo, sicché il problema di Kant verrebbe ad essere un problema falso e la Critica della ragion pura sarebbe più che altro il frutto d'un equivoco.

Il torto di Kant è però di aver avuto quasi sempre una fede senza esame nel valore delle scienze intellettuali.¹ Egli avrebbe dovuto cominciare la sua indagine con la domanda se la matematica e la fisica pura siano possibili. In ciò il prammatismo, (cioè la posizione di Hume e quella di Jacobi) è superiore a Kant. In un altro punto fondamentale Kant è poco chiaro e incerto. Per superar davvero il punto di vista di Hume e del nominalismo, occorre non soltanto affermare che i concetti sono necessari alla scienza, ma anche che essi sono sempre in qualche modo richiesti da ogni forma di vita spirituale; o in altre parole che ogni forma di vita è sempre in qualche modo scienza. Kant ha affermato bensì che le intuizioni prive di concetti sono cieche, ma per lo più egli sembra ammettere che esse possano pur sussistere in quella cecità.

Nell'analitica trascendentale è detto ad esempio che noi possiamo avere la rappresentazione di un oggetto senza doverlo necessariamente pensare concettualmente.² Anche se i fenomeni

1) Un valore che, s'intende, è limitato a quello che K. chiama il mondo fenomenico. E diciamo che egli ha avuto questa fede quasi sempre, non soltanto perché il suo pensiero contiene alcuni elementi che più o meno implicitamente negano questa fede, ma anche per qualche accenno più esplicito. Per es. nella parte II dalla *Deduz. dei Conc. puri* (nel testo modificato dalla seconda ediz.) è detto al paragrafo 22 che i concetti matematici per sé non sono cognizioni.

2) «Die Kategorien des Verstandes stellen uns gar nicht die Bedingungen vor unter denen Gegenstaende in der Anschauung gegeben werden, mithin koennen uns allerdings Gegenstaende

La gnoseologia prammatica è incapace di valutare storicamente il razionalismo, l'empirismo e il criticismo.

Incertezza kantiana intorno alle intuizioni alogiche.

fossero senza alcuna regola e unità concettuale, noi ne potremmo avere tuttavia una rappresentazione intuitiva perché l'intuizione non ha bisogno in alcun modo del pensiero.¹

Altrove invece Kant sembra avvedersi che le intuizioni prive di pensiero sono insussistenti. I fenomeni senza connessione concettuale — egli dice — sarebbero delle rappresentazioni alogiche e non mai delle cognizioni, e dunque non avendone noi cognizione alcuna, sarebbe lo stesso come se non esistessero per noi.² L'autocoscienza, egli afferma in un passo famoso, dev'essere presente a tutte le mie rappresentazioni, poiché altrimenti ci sarebbe in me la rappresentazione di qualche cosa di impensabile, ciò che significa che quella rappresentazione sarebbe o impossibile o almeno inesistente per me.³

erscheinen, ohne dass sie sich notwendig auf Functionen des Verstandes beziehen muessen». (Parte II, Cap. I, par. 13). Lo spaziato è nostro.

1) «Es koennten wohl allenfalls Erscheinungen so beschaffen sein, dass der Verstand sie den Bedingungen seiner Einheit gar nicht gemaess faende, und alles so in Verwirrung lege, dass z. B. in der Reihenfolge der Erscheinungen sich nichts darboete, was eine Regel der Syntesis an die Hand gaebe und also dem Begriffe der Ursache und Wirkung entspreche, so, dass dieser Begriff also ganz leer, nichtig und ohne Bedeutung waere, Erscheinungen wuerden nichts desto weniger unserer Anschauung Gegenstaende darbieten, denn die Anschauung bedarf der Functionen des Denkens auf keine Weise». (Ci potrebbero pur essere dei fenomeni di tal maniera da non poterli trovare conformi alle condizioni della nostra unità intellettuale. Ogni cosa potrebbe essere in tal confusione da non potersi trovare nella successione dei fenomeni niente che ci dia una regola di sintesi e che corrisponda perciò al concetto di causa ed effetto, di modo che il concetto di causa sarebbe del tutto vuoto, nullo e senza significato. Ma anche in questo caso i fenomeni offrirebbero tuttavia degli oggetti alla nostra intuizione poiché l'intuizione non abbisogna in alcun modo delle funzioni del pensiero). *Ibidem*. Anche qui lo spaziato è nostro.

2) «...mithin wuerden sie zwar gedankenlose Anschauung, aber niemals Erkenntnis, also fuer uns soviel als gar nichts sein». *Anal. trasc. libro I, parte II, Cap. IV della I Ed.*

3) «Das Ich denke, muss alle meine Vorstellungen begleiten koennen; denn sonst wuerde etwas in mir vorgestellt werden was gar nicht gedacht werden koennte, welches ebenso viel heisst, als di Vorstellung

E poco dopo dirà che la sintesi a priori è condizione di ogni forma di conoscenza, non solo di quella oggettiva, ma anche di ogni intuizione, perché senza sintesi il molteplice non troverebbe la sua unità in una coscienza.¹

Come si vede, il pensiero di Kant non è senza oscillazioni e qualcuno potrebbe ammettere che anche per lui come per il Croce, indipendentemente dalla sintesi concettuale, vi possa essere una sintesi intuitiva alogica: *eine gedankenlose Anschauung*. Se ciò fosse avrebbero ragione i prammatisti e gli intuizionisti i quali ritengono che il pensiero non sia niente di essenziale e di necessario. Se vi fossero delle intuizioni puramente soggettive, il principio di causa, (cioè la nostra attività che pone i concetti oggettivi) non avrebbe valore universale; in tal caso avrebbe ragione il Paulsen, il quale difende lo Hume e accusa Kant di essere caduto in un circolo vizioso.

Dice il Paulsen: secondo Kant l'universalità del principio di causa è dimostrata dalla scienza. Se il principio di causa avesse una validità contingente non ci sarebbero delle scienze di validità universale. Ma queste scienze ci sono (p. e. la fisica di Newton), dunque il principio di causa non è contingente. Ma quando poi Kant si domanda come sia possibile che la fisica abbia una validità universale, egli risponde: perché essa si fonda sul principio di causa, che è un principio a priori. Dunque: l'universalità del principio di causa viene dimostrata con l'universalità della scienza e il valore della scienza viene a sua volta fondato sul principio di causa.

Non occorre dire che in Kant c'è ben altro di ciò che il Paulsen vi ha visto, tuttavia c'è qualche cosa di essenzialmente giusto

wurde entweder unmöglich oder wenigstens fuer mich nichts sein » (*Ded. transc.* par. 16 nel testo modificato della II Ed.).

1) « Die Synthetische Einheit des Bewusstseins ist also eine objective Bedingung aller Erkenntnis, nicht deren ich bloss selbst bedarf um ein Object zu erkennen, sondern unter der jede Anschauung stehen muss, um fuer mich Object zu werden, auf andere Art und ohne diese Synthesis, dass Mannigfaltige sich nicht in einem Bewusstsein vereinigen wuerde ». (*Ded. transc.* II, par. 17 del testo della II ed.).

nell'osservazione che abbiamo riportata, e, secondo noi, la petizione di principio non si può evitare se non riconoscendo che l'attività scientifica oggettivante (che Kant ripete dal principio di causa) non può mancare in nessuna forma di coscienza, ma è costitutiva di ogni realtà.

DALL'ANALITICA ALL'ISTORICA

CAPITOLO SECONDO

1. *L'antitesi dell'esperienza: il concetto trascendentale.*¹ Nella filosofia del C. il concetto trascendentale o puro, è considerato giustamente come il momento metodologico della storia. Ma che cosa significa *momento*? Per noi, come per Hegel, la tesi e l'antitesi sono i *momenti* della sintesi, e ogni momento ha un aspetto dialettico per cui nega il suo opposto, e un aspetto speculativo, per cui indica un valore positivo, distinto da quello indicato dalla sintesi, ma non esistente fuori della sintesi.

Il termine « momento » non ha invece nel C. un preciso e univoco significato. Egli riconosce ad esempio che l'energia economica è un momento dell'azione morale, e l'intuizione un momento della conoscenza storica, e insieme attribuisce a quelle determinazioni un valore positivo diverso da quello morale, e rispettivamente storico, e considera anzi l'economicità come indipendente dalla moralità e l'intuizione artistica come autonoma

1) Gli argomenti di questo e del paragrafo seguente sono stati trattati nel cap. II della parte I. Qui si esaminano più particolarmente per ciò che riguarda il passaggio dialettico del concetto empirico a quello trascendentale e al giudizio storico.

Disconoscimento del valore autonomo del concetto trascendentale.

fuori della sintesi storica. Per contro egli non riconosce al *momento* trascendentale alcun valore proprio, alcuna sfera in cui esso possa valere come predicato di un giudizio diverso da quello storico.

Egli considererebbe grave errore l'identificazione del momento economico con la morale, o quella dell'intuizione estetica col giudizio storico, mentre ritiene di poter senz'altro identificare il concetto puro con la storia e con la filosofia.

Secondo noi si tratta di relazioni perfettamente analoghe, e come è falso considerare l'economicità e l'intuizione come concetti autonomi fuori della sintesi superiore che li comprende, e legittimo invece affermare che essi indicano dei valori distinti dalla specifica moralità o storicità, altrettanto è falso identificare semplicemente il concetto trascendentale col giudizio storico, e legittimo distinguere il criterio col quale si giudica una ricerca trascendentale da quello con cui si giudica una narrazione storica.

Questa imperfetta sistemazione deriva logicamente dalla teoria dei concetti distinti, ma il C. è stato impedito a definire con maggior precisione il concetto trascendentale anche dal suo disconoscimento del concetto empirico. L'uno è infatti l'antitesi dell'altro.

Prima di arrivare al concetto empirico lo spirito non ha alcun oggetto innanzi a sé, ma solo delle immagini soggettive o degli schemi matematici senza concretezza. Il concetto empirico è il concetto dell'oggetto. Ora come è possibile che appaia un oggetto se non c'è il soggetto a cui appare?

Di fronte all'oggettività della natura sorge così il concetto della spontaneità del pensiero, di fronte alla legge, quello di un'attività legislatrice.

Il concetto trascendentale sorge dalla critica del concetto empirico. Si disse: l'oggetto come mero oggetto è inconcepibile (« la materia non esiste »), esiste soltanto il soggetto che pone l'oggetto. La filosofia critica si pose la domanda: come è possibile l'esperienza? E rispose che l'esperienza non è possibile che in

forza di un principio *a priori*. Il concetto trascendentale è l'opposto del concetto empirico: l'uno è pura forma spirituale, l'altro è puro contenuto naturale, l'uno è *a priori*, l'altro è *a posteriori*, l'uno è universale l'altro particolare.

Un concetto empirico deve escludere con la sua definizione tutti gli altri concetti particolari, e ad esempio la definizione di un dato metallo non avrà un valore scientifico se nella stessa definizione può rientrare un'altra sostanza. Un concetto puro all'opposto è un predicato universale, cioè non ha valore che se nella sua definizione rientra ogni realtà.

Il criterio per giudicare se i concetti da noi esaminati (sensazione, memoria, intuizione, concetto astratto, ecc.) sono realmente dei concetti trascendentali, è dunque questo: saranno *a priori* ove si possa dimostrare che nessuna realtà può mai sfuggire alla loro determinazione, saranno semplici classificazioni ove risulti invece che riguardano una parte della realtà ma non tutta.

Il concetto empirico spiega un fenomeno come effetto d'una causa, e questa a sua volta come effetto d'un'altra, e così via con infinito regresso. Esso ci manda da un concetto all'altro e non ha il coraggio di assumere una responsabilità e di attribuire a sé stesso un valore.

Il concetto trascendentale è il concetto del valore. Il concetto empirico è inadeguato alla realtà: il suo principio pretende che a cause identiche debbano corrispondere effetti identici; ma la realtà è il vivere spontaneo e sempre nuovo del nostro spirito e non un meccanismo di cause ed effetti.

La media mentalità dominante ai nostri giorni è ancora quella intellettualistica ed empirica; il concetto trascendentale fu affermato con più piena coscienza soltanto nella filosofia moderna e precisamente in quella di Kant. Il carattere della filosofia kantiana è quello di un'indagine critica che si mantiene in tutti i problemi da questo punto di vista formale e non metafisico. (Con ciò non si nega che lo stesso filosofo abbia poi in qualche modo

affermato un principio speculativo superiore: lo Spirito come unità delle categorie, la libertà e la finalità).

Potrebbe sembrare, ed è opinione ora diffusa, che questo momento spirituale della trascendentalità altro non sia che una indebita idealizzazione e generalizzazione della posizione storica rappresentata da Kant. Una simile idealizzazione si ha quando un fatto storico, per es. l'illuminismo o il giacobinismo, viene assunto come tipo di altri fenomeni analoghi. Ma in tal caso non si può mai mostrare che tutte le istituzioni, anzi tutta la realtà debba essere necessariamente giacobina o illuministica; o quando si possa farlo vuol dire che quelle denominazioni non hanno più un significato storicamente circoscritto, ma indicano per antonomasia i momenti necessari di quella storia ideale eterna che è il processo spirituale.

L'indagine trascendentale, momento necessario di ogni filosofia, si domanda quali siano i principî che dobbiamo ammettere come costitutivi dello spirito per poter concepire la realtà. I concetti puri non sono altro che questo: condizioni della concepibilità del reale.

Da ciò deriva il loro valore universale: se un principio è definito come condizione assoluta di tutto ciò che è concepibile, è chiaro che non si potrà trovare alcuna realtà che sfugga alla sua determinazione.

Kant non ha riconosciuto pienamente questo valore universale delle categorie. Egli sembra partire da una data disciplina e indagare quali principî la rendano possibile. Egli definisce così delle forme *a priori* che sembrano aver valore ognuna soltanto in una sfera limitata: nella matematica o nella fisica, nella moralità o nella finalità naturale.

L'indagine trascendentale non è la metafisica. La filosofia moderna ha unificato queste due discipline e vedremo in che senso sia necessario unificarle. Qui importa sostenere, contro l'opinione ora prevalsa, il diritto del concetto trascendentale di darci il criterio di una peculiare disciplina filosofica.

Questa disciplina si può chiamare con un termine appropriato

167

L'indagine trascendentale, momento necessario di ogni filosofia.

168

Il concetto puro distinto da quello metafisico.

psicologia pura. La denominazione usuale *gnoseologia* ha l'inconveniente di accennare ad una critica che riguardi soltanto la conoscenza e non anche l'azione; mentre il principio kantiano dell'imperativo categorico è un principio trascendentale dello spirito pratico, come il principio di causa è un concetto trascendentale dello spirito teoretico.

La metafisica ha « lo svantaggio » di non potersi riferire che a sé, di non potersi giustificare che in sé stessa; le categorie trascendentali hanno invece il vantaggio (che è dell'astrattezza) di avere un criterio di verità fisso e immutabile.

I filosofi d'una volta, e non ultimi Kant e Fichte, sentivano vivamente il bisogno di conquistare una forma scientifica, un metodo filosofico rigoroso e universalmente valido e con molta ingenuità ogni filosofo pretendeva d'aver trovato tale metodo per cui finalmente la filosofia avrebbe potuto procedere per la strada maestra.

Confessiamo d'aver molta simpatia per queste ingenuità e per la serietà di pensiero di cui sono indice. Non è qui il luogo di esaminare in che senso la pretesa di una « scienza universalmente valida » possa derivare da un modo ancora astratto di concepire la verità; ma importa invece affermare che la psicologia pura, appunto per il suo carattere astratto e formale, ha la possibilità di diventare una scienza rigorosa come la matematica. Che per es. il principio di causa, definito come la condizione del conoscere empirico, non possa a sua volta essere ricavato dall'osservazione empirica, è una proposizione altrettanto sicura come il teorema di Pitagora (il ponte degli asini!).

L'errore di Kant non è quello d'aver considerato il concetto trascendentale come una pura forma, ma d'aver negato che il pensiero possa superare questa posizione. L'errore del criticismo consiste nell'assumere il concetto trascendentale come somma conoscenza umana.

169
Il criticismo assume il concetto puro come somma conoscenza.

2. *Il giudizio storico.* Il concetto trascendentale è una pura forma, una mera possibilità di conoscere. I concetti puri sono:

l'intuizione artistica, la coerenza matematica, l'imperativo morale, ecc. Ma in realtà non esistono tali entità trascendentali, bensì soltanto delle opere d'arte e di pensiero, storicamente determinate, non esiste la volontà in astratto, ma il volere una determinata azione.

170

La contraddizione del concetto puro.

La filosofia critica diceva: prima di adoperare il pensiero devo esaminare la possibilità e le condizioni della conoscenza, e però fu paragonata a chi volesse imparare a nuotare prima di entrare in acqua. Come si può separare l'io dalla sua esperienza? L'esperienza non ha valore se non ci sono io che la sperimento, ma io senza la mia esperienza non sono che una vuota capacità inattuale.

L'unità del concetto puro e dell'esperienza è il giudizio storico. Lo storico illumina i fatti dell'esperienza con la spiritualità del concetto, e così li giudica.

Secondo il Croce il giudizio storico sarebbe invece unità di intuizione e concetto. Quando ad esempio si giudica: « la rivoluzione francese fu opera politica » il soggetto « la rivoluzione francese » ci dovrebbe esser dato in una immediata intuizione. Per parte nostra riteniamo d'aver già mostrato che l'immediatezza dell'intuizione è incomunicabile e inafferrabile. La materia che lo storico sottopone al suo giudizio sono dei fatti e non delle immagini.

171

Le materia della storia sono i fatti e non le immagini.

Ma, si dirà, la storia ha a che fare con una realtà vivente e spirituale e non con le astrattezze degli oggetti empirici. Non lo neghiamo, ma riteniamo che il contenuto empirico diventi rigido e meccanico soltanto ove lo si consideri fuori dalla sua storia. L'intuizione artistica non ha ancora la rigidità del concetto empirico, mentre la conoscenza storica non l'ha più perché l'ha superata.

Nel giudizio storico il pensiero giudica il pensato, giudica cioè il suo oggetto; è naturale quindi che quando si faccia astrazione dal pensiero che giudica, non resti che un oggetto, quella mera oggettività che è appunto il concetto empirico. Se invece si fa astrazione dall'oggetto, non resta che il pensiero puro.

Dal concetto puro e dal concetto empirico derivano due pregi e due difetti della ricerca storica.

I due momenti sono essenziali nella storia. Quando predomini il concetto puro abbiamo la Critica (artistica, filosofica, morale, ecc.), quando predomina l'esposizione dei fatti abbiamo la narrazione storica.

Se uno storico non ha delle idee chiare, se egli non s'è fatto un concetto di che cosa sia l'azione politica, il diritto, lo stato, la sua storia avrà ben poco valore, malgrado ogni sua diligenza nelle ricerche e osservazioni particolari. Se invece è manchevole l'osservazione dei fatti, le idee direttive diventano dei meri preconcetti.

I due momenti inferiori danno anche qui origine a due forme di errori: quando la storia è trattata di proposito con metodo empirico, abbiamo il sociologismo, il quale considera gli avvenimenti storici come accadimenti naturali e ne ricerca le leggi costanti. L'errore opposto, caratteristico di certi tentativi di Hegel, consiste nella pretesa di dedurre gli avvenimenti come se fossero concetti puri.

In realtà non si possono concepire né dei concetti puri, né dei puri fatti, ma solo dei concreti giudizi storici, nei quali possiamo distinguere il lato puramente formale da quello puramente oggettivo.

L'indagine trascendentale è rispetto alla storia quello che è la matematica rispetto all'esperienza fisica; e però si potrebbe dire che la matematica non è che una metodologia della fisica.

Vi sono ancora oggi degli scrittori di cose filosofiche i quali ritengono che i concetti puri siano ricavati dall'esperienza. Che si possa sostenere ciò dopo la Critica di Kant, non sembra giustificabile; ma talvolta quegli scrittori mentre dicono esperienza intendono conoscenza storica, e allora c'è qualche cosa di vero nella loro affermazione. I concetti puri sono infatti logicamente anteriori al concetto empirico ma nello stesso senso sono posteriori al giudizio storico, sono cioè un momento astratto della sintesi storica. Essi non sono ricavati per analisi da una realtà data oggettivamente, ma dalla realtà spirituale del nostro giudizio.

L'itinerario della mente.

La molteplicità delle impressioni sensibili, accolta nell'unità dalla memoria, ci dà la rappresentazione estetica; la molteplicità delle rappresentazioni, accolta nell'unità del concetto matematico, ci dà il concetto empirico; la molteplicità dei fatti empirici, dominata dal concetto trascendentale, ci dà il giudizio storico.

Come in linea gnoseologica dalla sensibilità animale si passa all'espressione fantastica, e da questa all'esperienza naturalistica e alla conoscenza storica, così ugualmente possiamo dire che la storia dell'umanità è passata dallo stupore animale alla prima civiltà barbarica, e quindi al razionalismo e al naturalismo, e, attraverso la Critica kantiana, alla filosofia storica di Hegel.

La natura ci appare solenne e impenetrabile, ma la storia, come vide il Vico, vive della nostra vita ed è conoscenza veramente umana. Noi non possiamo ormai figurarci uno spirito moderno privo di comprensione storica: il sapiente dell'età preellenica era il veggente, quello dell'età greca il loico, quello del ricorso medioevale il santo, quello del Rinascimento l'indagatore della natura, quello dell'età nostra è lo storico.

L'idealismo italiano ha creduto di poter identificare la storia con la filosofia, ed è naturale che all'errore del razionalismo e dell'empirismo sia seguito quello dello storicismo. Secondo noi è cosa che ripugna anche al semplice buon senso dire che il valore per cui stimiamo ad esempio le opere di Kant e di Spinoza sia quello di lavori storici. Certo non vi può essere nessun atto di pensiero che non sia anche, più o meno esplicitamente, un giudizio storico; ma in questo senso si può chiamare opera di storia non solo l'Etica di Spinoza ma anche la Commedia di Dante.

A dir vero l'intimo senso filosofico del Croce, che è giunto in teoria a quella identificazione, gli ha per lo più impedito di considerare poi davvero la filosofia al modo di una narrazione o di un giudizio storico. In verità la filosofia è conoscenza dell'Assoluto il quale non si narra e non si giudica.

L'identificazione di storia e filosofia.

In questa terza parte del nostro studio abbiamo visto come l'Analitica sorga di necessità dall'Estetica. Nella definizione stessa dell'intuizione abbiamo trovata la sua contraddizione: l'intuizione individuale è inesprimibile se non si postula quel principio d'identità che è l'antitesi dialettica del momento intuitivo. Abbiamo ottenuto in tal modo una deduzione trascendentale del concetto astratto, cioè della categoria matematica, (*modo maxima rerum nunc exul, inops*), ed affermato che la considerazione quantitativa di questa disciplina costituisce un momento necessario ed eterno dello spirito teoretico. A questo riguardo abbiamo proposto una correzione alla gnoseologia kantiana: se per giudizi analitici s'intendono quelli che si formano secondo lo schema logico $A = A$ si deve dire che i giudizi matematici sono tutti analitici, ma insieme si deve affermare che l'analisi non riproduce passivamente un mondo dato, ma è un'attività spirituale che pone i propri concetti. Dall'antitesi fra l'intuizione e il concetto astratto resta pure chiarita la relazione fra la matematica e l'elemento rappresentativo che fu sempre sentita dai teoretici senza essere stata giustificata logicamente. Abbiamo esaminato poi come il momento rappresentativo e quello dell'identità confluiscono nel concetto dell'esperienza. In questo concetto abbiamo potuto trovare un altro esempio per illustrare la fenomenologia dell'errore, mostrando come l'errore, cioè il non essere della categoria superiore possa apparire come norma delle categorie inferiori.

In base alla nostra gnoseologia abbiamo dovuto negare la consueta opposizione fra razionalismo ed empirismo e l'antitesi fra giudizi analitici ed empirici. Ci siamo quindi soffermati sulla dottrina crociana dei pseudo-concetti ed abbiamo riconosciuto che il suo valore consiste nella critica all'astrattezza intellettuale. Di fronte all'ingenua fede positivista era opportuno mettere in rilievo l'inopia del concetto astratto, ch'era stata già notata dagli scettici greci e dai nominalisti, e quella del concetto empirico, che si era rivelata nella critica dello Hume e in quella dei filosofi del romanticismo. Per parte nostra abbiamo

dovuto negare che la scienza della natura sia un prodotto arbitrario dello spirito pratico, e abbiamo affermato il valore teoretico dell'esperienza, come categoria universale e necessaria.

Poiché questa parte della dottrina crociana è affine alle gnosologie empirio-critiche e prammatistiche che hanno avuto tanta diffusione (e s'insegnano nelle nostre Università come verità acquisite), abbiamo voluto esaminarne i principî in alcuni autori di quell'indirizzo. Codesti autori appartengono ad una mentalità pre-kantiana, e la pretesa deformazione pratica che essi rilevano nelle scienze, deriva da un loro ingenuo equivoco per cui ogni elaborazione spirituale (che è sempre finalistica) è interpretata come modificazione arbitraria di una realtà oggettiva.

Anche in queste dottrine il solo motivo di vero consiste nella critica all'astrattezza, ma la conclusione è affrettata e rivela la delusione di un presupposto dogmatico: i concetti non sono assoluti e oggettivi, dunque non hanno valore conoscitivo. Lo strano è poi che la verità assoluta non si cerca in una conoscenza superiore, ma nelle intuizioni indistinte e nelle oscure sensazioni, senza avvedersi che tali forme inferiori sono anche più astratte dei concetti intellettuali.

Abbiamo commentata poi la nostra trattazione concettuale con alcune considerazioni storiche, seguendo a modo nostro l'idea, oggi abbandonata e vilipesa, secondo cui la storia temporale riproduce i momenti della storia ideale eterna. Questa idea può portare ed ha portato a degli abusi, e noi ci rendiamo conto della genesi di quegli errori e riteniamo che si possano evitare senza uccidere il paziente per curar la malattia. Ognuno vede il danno che sarebbe derivato se — per evitare un'aprioristica deduzione delle qualità sensibili — gli studiosi avessero rinunciato ad applicare la matematica alla scienza della natura; un danno analogo risente la trattazione storica quando è distaccata dalla dialettica dei concetti.

Abbiamo dunque creduto di poter mostrare come lo svolgimento storico corrisponda allo svolgimento concettuale delle categorie

da noi finora trattate. Alla coscienza sensibile corrisponde la vita animale, alla memoria e alla fantasia le cronache e le mitologie orientali; al concetto astratto, l'idealismo astratto dei Greci; al concetto empirico la scienza della natura e l'empirismo.

Comunemente si considera l'arte come l'espressione piú caratteristica dello spirito greco. Ciò dipende in gran parte dal fatto che la comprensione della matematica e della filosofia è anche meno diffusa di quella dell'arte. È vero che nell'età ellenica la fantasia, non piú ancilla della teologia, si compiace di sé stessa, e ci dà un'arte d'insuperata purezza; tuttavia il grande evento storico di quella età non è la poesia, ma il sorgere della matematica come scienza perfetta. L'Oriente ci ha pur lasciato dei grandi monumenti d'arte, per intensità lirica non inferiore alle opere dei classici, ma non ci ha lasciato niente che possa stare a pari con la matematica greca, in cui l'elaborazione dei concetti astratti ha trovato una volta per sempre la sua strada maestra. Le figurazioni indiane, le registrazioni astronomiche degli Assiri e l'agrimensura empirica egiziana appartengono in confronto a un altro mondo.

Abbiamo procurato di rilevare come il pensiero greco si sia andato lentamente e fra incertezze avvicinando a un concetto scientifico della fisica; infatti questa s'incominciava in qualche modo a realizzare, in quelle discipline che piú si prestano a una trattazione matematica, con l'astronomia di Aristarco Samio e di Tolomeo e con la meccanica di Archimede.

Il Cristianesimo apporta una nuova intuizione spirituale che sarà svolta soltanto nella filosofia moderna. Mentre il Medio Evo, in cui lo svolgimento dell'intellettualismo greco è impedito da un ritorno alla mentalità mitologica, non riesce a superare la semplice opposizione dialettica al concetto astratto, questo superamento sarà opera del Rinascimento italiano e dell'empirismo inglese.

Confrontando la teoria delle scienze da noi proposta con quella prammatica seguita dal Croce, abbiamo visto che quest'ul-

tima non può valutare giustamente l'opera kantiana, poiché, negando il valore teoretico della matematica e della fisica, viene negato il problema stesso da cui parte la Critica.

Abbiamo poi notato che l'addebito che si può fare alla soluzione kantiana di dimostrare la necessità del principio di causa con l'universalità della scienza e di fondare poi tale universalità sul principio di causa, non si risolve se non dimostrando che la causalità (cioè, per noi, la connessione dei fenomeni posta dal concetto empirico) è condizione assoluta di ogni conoscenza e di ogni realtà.

Noi riteniamo che in tal modo sia dimostrata la necessità di una deduzione dialettica delle categorie.

Se fosse possibile una intuizione pura o una pura logica analitica, le quali non richiedessero in alcun modo il principio di causa, come mai si potrebbe dimostrare che questo principio è necessario? Non resterebbe altro che riferirsi a un semplice dato di fatto, mostrando che esiste fra le attività umane una scienza fisica e che questa richiede quel principio; ma allora su che si baserebbe il valore di quella scienza?

La deduzione dialettica deve dimostrare che in ogni atto, in ogni espressione spirituale è implicita l'esigenza di quelle determinazioni che il nostro pensiero pone come costitutive del reale. Soltanto così i concetti non sono giustapposti a caso e si perviene a una concezione organica in cui lo spirito è qualche cosa di più che un sacco di categorie.

In fine abbiamo delineato il passaggio dall'Analitica all'Istorica mostrando che il concetto trascendentale, che è il momento metodologico della storia, sorge come antitesi del concetto empirico. Distinto dal concetto storico come da quello metafisico, il concetto puro è un momento necessario di ogni filosofia e ubbidisce a una logica sua propria, per cui sarebbe un'incongruenza assegnare all'arte una funzione propria fuori del giudizio storico e negarla invece all'indagine trascendentale. Anche la matematica si può considerare come il momento metodologico della scienza della natura e tuttavia sarebbe un errore trattare

un problema matematico con metodo empirico: così la ricerca trascendentale costituisce un momento della storia, ma richiede un metodo del tutto diverso dalla narrazione storica. Rilevata poi l'inopia o astrattezza del concetto puro, abbiamo riconosciuto che il giudizio storico è sintesi dei fatti d'esperienza e del predicato gnoseologico, per cui anche qui i due momenti inferiori danno origine a due forme di errori: il *sociologismo*, che tratta gli avvenimenti storici come accadimenti naturali, e la storia *aprioristica* che deduce gli avvenimenti come se fossero concetti puri.

PARTE QUARTA

I PROBLEMI DELLA PRATICA

L'ATTIVITÀ PRATICA IN GENERALE

CAPITOLO PRIMO

1. *La deduzione del valore pratico come distinto da quello teoretico.* I concetti che abbiamo esaminati nella parte II e III sono i momenti analitici del giudizio storico, cioè del sommo e piú complesso concetto puramente teorico. Data la perfetta corrispondenza fra la fenomenologia dello spirito teorico e quella dello spirito pratico (per cui trattando della prima abbiamo già fatto non pochi accenni alla seconda), potremo ora procedere piú speditamente.¹ I momenti dialettici del giudizio storico sono, come abbiamo visto: la sensazione, la memoria, l'intuizione, il concetto astratto, il concetto empirico. Ora dobbiamo esaminare i momenti dialettici dell'azione etico-politica, che sono: l'istinto, il costume, l'utile, il diritto, la virtù e l'ideale categorico. La

1) C'è, a dir vero, anche una ragione piú contingente per cui non ho potuto dare a quest'ultima parte quel maggiore sviluppo che le avrei dato in altre condizioni. Ho scritto infatti queste pagine profugo fra i monti d'Abruzzo, fidandomi della memoria, con l'aiuto di due soli libri e senza quello degli appunti che avevo raccolto per tanti anni, mentre la mia casa di Roma, dichiarata *res nullius* dal Governo fascista era occupata da un estraneo.

religione e la filosofia, invece, non sono momenti analitici, ma sorgono dalla sintesi fra volontà e conoscenza.

Il primo problema che il Croce affronta nella sua *Filosofia della pratica*, è quello della deduzione di un'attività pratica come forma distinta dello spirito. Abbiamo già detto perché in un sistema di concetti semplicemente distinti una deduzione delle categorie risulti logicamente impossibile,¹ come è impossibile dedurre il cavallo dal bue.

Questa impossibilità risulta in modo curioso e istruttivo dal procedimento usato qui dal nostro autore.² Egli comincia col descrivere due tipi di uomini, teorici e pratici, e due tipi di vita e di opere. Riconosce poi che codeste distinzioni descrittive non hanno alcun valore filosofico, perché non si può partire da fatti contingenti per raggiungere il concetto, ma conviene partire dal concetto per interpretare i fatti; e, per mostrare quanto poco probanti sieno quelle distinzioni psicologiche, egli nota che tutti gli atti che si possono portare come esempio di pura attività pratica includono necessariamente degli elementi teoretici, e tutte le opere che si possono addurre come manifestazioni teoretiche, risultano insieme come produzioni della volontà.

È necessaria dunque una deduzione e dimostrazione filosofica: « affermare davvero l'esistenza della forma pratica dell'attività accanto a quella teoretica, significa dedurre l'una dall'altra ed entrambe dall'unità dello spirito e del reale ».³ Tuttavia, per ragioni di ordine didascalico, la dimostrazione viene rimandata a più tardi e si passa invece a esaminare le teorie che negano la forma pratica, e a dimostrarle false. Il lettore si chiede perplesso come si possa fare ciò senza dimostrare insieme la tesi opposta, e trova che anche qui la dimostrazione viene condotta col metodo condannato, contrapponendo osservazioni a osservazioni e fatti a fatti, per concludere inaspettatamente che « si può

1) Parte I, cap. I, par. 9.

2) *Pratica*³ p. 3 segg.

3) *Pratica*³ p. 8.

ritenere incontrastata la realtà di quella forma particolare dello spirito che è l'attività pratica ».¹

Il lettore, che non è di questo parere, continua a cercare la dimostrazione, promessa, annunciata e rimandata, e la trova, dopo centottanta pagine, in queste righe: « La forma teoretica postula la pratica perché il soggetto postula l'oggetto, ma lo spirito non postula una terza forma media tra le due o unità delle due, perché esso stesso è per l'appunto mediatore e unità di sé stesso, soggetto - oggetto ».²

Ora quale era la tesi che il C. si era proposto di dimostrare? Che teoria e pratica sono concetti distinti e autonomi, e non momenti astratti di un'opposizione dialettica. E qui invece si dimostra che i due predicati sono precisamente opposti, che l'uno indica il valore del soggetto, astraendo dalla oggettività, e l'altro quello dell'oggetto, astraendo dalla soggettività; e che perciò non possono avere alcuna realtà autonoma, ma sono momenti astratti della sintesi spirituale. Come è detto altrove dal nostro autore stesso: « L'azione nega il pensiero, e il pensiero nega l'azione, onde l'uno non è senza l'altro né l'altro senza l'uno e la loro dualità non è dualismo ma dialettica ».³

Abbiamo detto che il modo di procedere tenuto qui dal C. è istruttivo, perché quando egli ha sentito il bisogno di dimostrare filosoficamente l'esistenza di una « forma pratica », distinta da quella teorica, egli ha dovuto farlo, contro ogni sua intenzione, ponendo quelle determinazioni come momenti dialettici di un unico concetto; che è il solo modo possibile quando si voglia ottenere una dimostrazione filosofica e non accontentarsi di indicazioni empiriche.

L'opposizione soggetto-oggetto non esprime veramente altro che la relazione fra la tesi e l'antitesi. Così nella sintesi estetica le sensazioni rappresentano il momento soggettivo e la memo-

1) *Pratica*³ p. 13.

2) *Pratica*³ p. 197.

3) *Saggio su Hegel*, p. 409.

ria filologica quello oggettivo, nella sintesi empirica le rappresentazioni sono l'elemento soggettivo e il concetto astratto è quello oggettivo, ecc.

Dedurre dialetticamente una categoria da un'altra significa quindi dimostrare che il momento soggettivo è inconcepibile senza quello oggettivo e viceversa. Ha detto il Croce che affermare l'esistenza della forma pratica accanto a quella teoretica significa dedurre l'una forma dall'altra, ma per far ciò occorre dimostrare che l'una non può sussistere senza l'altra, che essa diventa inconcepibile e contraddittoria senza la determinazione opposta, che il soggetto non è soggetto se non pone l'oggetto. Occorre dimostrare che la conoscenza storica non solo presuppone, come precedente cronologico, l'azione politica, cioè la realizzazione ideale, che il fenomeno non solo presuppone il noumeno, ma che esso è in sé stesso il noumeno, che non c'è un alterno avvicinarsi di azione e conoscenza (di necessità e libertà), ma che ogni azione è nella sua essenza cosciente e ogni conoscenza attiva. Secondo il C. combattere in guerra è atto pratico, narrare la storia di quella guerra è atto teoretico; ma se ogni storia è storia contemporanea è chiaro che l'azione storica e la conoscenza storica non possono essere che due aspetti o momenti dello stesso atto. Come le sensazioni sono il contenuto delle intuizioni, e non esistono fuori della forma che le esprime, così l'azione è materia del giudizio storico, e non esiste in sé, fuori del giudizio, come volontà incosciente.

Che cosa significa poi dedurre una distinzione dall'unità dello spirito? Come si potrebbe porre a fondamento della nostra deduzione il concetto generico di uno spirito che non si sa dove sia né cosa sia? Affinché la deduzione abbia un fondamento si deve riconoscere che lo spirito, nella sua assoluta realtà, è la consapevolezza del nostro agire che ci è sempre presente, che esso altro non è che questo nostro filosofare, questo stesso chiederci che cosa sia teoria e pratica, in cui la domanda e la risposta, il problema e la soluzione fanno uno; e che questo concetto dell'autocoscienza o della filosofia come pensiero concreto,

è il solo che non ha bisogno d'esser dimostrato con altro, perché è il solo che abbia in sé la sua ragione d'essere, il solo la cui essenza includa l'esistenza.

Disse Emanuele Kant che se l'argomento ontologico fosse possibile, il nostro pensiero ne avrebbe un'assoluta soddisfazione e il nostro sistema concettuale ne risulterebbe perfetto, perché tutti i concetti troverebbero la loro giustificazione in un concetto solo, il quale sarebbe evidente per sé e non rimanderebbe ad altro. Ma egli ritenne che questo fosse un ideale irraggiungibile perché non s'avvide che il vero argomento ontologico non è quello che cerca Dio fuori di noi, separando il cercare dal trovare, ma è il nostro stesso pensare, cioè l'unica realtà di cui non possiamo dubitare.

C'è una corrispondenza essenziale fra il procedere agostiniano e cartesiano che parte dal dubbio e da questo arriva all'affermazione della verità e dell'autocoscienza, e il concetto dialettico secondo cui il pensiero concreto è sintesi di opposti, cioè risoluzione della contraddizione.

La contraddizione, il non essere del vero, è ciò che colpisce lo scettico e dove egli crede di potersi fermare. Ma il filosofo gli dimostra che egli non può mai essere effettivamente scettico, che la sua negazione è sempre in realtà l'opposto di quello che vorrebbe essere, è sempre affermazione di universalità e di certezza.

Quando l'idealismo afferma che la contraddizione dialettica, cioè la sintesi degli opposti, è il sommo principio della coscienza, si potrebbe chiedergli: e perché? perché è così e non altrimenti? Voi mi mostrate che la conoscenza storica presuppone l'azione e viceversa, che l'io implica un *non io*, che l'essere pone un *non essere*, che l'immediatezza della sensazione richiede la continuità della memoria, e così via. Voi mi additate certe relazioni dialettiche e vi riferite insomma a dei dati di fatto. A ciò si deve rispondere che non si tratta di fatti bensì di una necessità concettuale. Se il concetto non fosse questa sintesi di determinazioni opposte, se la verità non fosse questa risoluzione della

178
Il vero argomento ontologico è il cogito cartesiano, e la verità del cogito è la dialettica.

contraddizione, lo scetticismo, che è negazione di verità, sarebbe invincibile. Lo scettico può essere confutato solo perché si può dimostrargli che la sua affermazione non vive se non nella verità che l'annulla. Sintesi di opposti, risoluzione della contraddizione, superamento del dubbio, argomento cartesiano, unità di essenza e di esistenza, razionalità del reale: sono termini equivalenti di una stessa concezione.

2. *La relazione dialettica fra volontà e conoscenza.* L'autocoscienza è unità sintetica di determinazioni opposte: l'io che conosce e, conoscendo, realizza sé stesso. Nell'atto in cui l'io pensa sé, due mondi sembrano starci di fronte: da una parte il mondo della conoscenza, l'io conosciuto, l'oggetto che appare, il fenomeno, il mondo della necessità; ma dall'altra ci sono io che pensando realizzo quel mondo, quell'io che non è un semplice concetto, ma un'attività vivente, il soggetto, il noumeno, il mondo della libertà.

179

Phaenomena e noumena.

Kant ha considerato il noumeno come ignoto e inconoscibile, dove c'è questo di vero: che nel definirlo come noumeno facciamo astrazione dalla conoscenza. Se il conosciuto è l'oggetto del conoscere, il soggetto, in quanto puro soggetto, sarà l'opposto del conosciuto, poiché se lo si conoscesse esso sarebbe oggetto di conoscenza e non più puro soggetto.

Tuttavia già nella filosofia kantiana vi sono non pochi accenni per cui quell'inconoscibile, che è il di là del conoscere teoretico, si rivela come libertà, cioè come volere. Lo Schopenhauer ha proclamato poi altamente, sulla traccia confessata della filosofia indiana e inconfessata di Fichte e di Schelling, che l'essenza cieca e il nocciolo oscuro del reale è la volontà noumenica. La sua scoperta lo riempie d'entusiasmo: come, guardando in noi stessi l'io ci appare attraverso le forme intellettuali oggettivamente determinato e privo di libertà, e tuttavia esso non ci potrebbe apparire se noi non fossimo, e questo nostro essere noi lo sentiamo e viviamo come attività e volere, così tutto questo universo, che ci appare coi suoi astri roteanti, con terre,

mari, piante e animali, esso non è che l'aspetto esteriore di un Essere che nel suo nocciolo interiore è costituito da un cieco impulso, da un inesausto anelito di vita, consustanziale alla volontà nostra.

Il torto dello Schopenhauer e delle concezioni analoghe è quello di fermarsi all'opposizione e di non vedere la conciliazione dell'antitesi.

180
L'opposizione in-
conciliata di vo-
lontà e conoscen-
za nello Schopen-
hauer.

Che si tratta veramente di un'opposizione dialettica si vede anche da ciò che i due termini tendono a convertirsi l'uno nell'altro. Abbiamo detto sopra che il noumeno inconoscibile è il soggetto inoggettivato, ma con lo stesso diritto Kant invece dice che noumeno è l'oggetto o *la cosa in sé*. L'oggetto, infatti, in quanto sia separato dal soggetto a cui appare, non può risultare che assolutamente inconoscibile. Se consideriamo come vera realtà l'uno dei due termini, l'altro svanisce nel nulla. Secondo lo Schopenhauer il vero essere è la volontà noumenica, mentre il mondo fenomenico è pura parvenza illusoria; altri invece dirà che il solo mondo reale è quello fenomenico, rigidamente determinato, e che la Libertà è un'illusione.

La triade fondamentale *essere - non essere - divenire*, su cui si è invano affaticato lo Spaventa, non è altro che la triade: volontà - conoscenza - spirito assoluto; considerata nel suo aspetto schematico. Lo Spaventa non s'è avveduto di codesta identità perché ha considerato, sulle tracce di Hegel, l'opposizione *essere - non essere*, come la *p r i m a* nel senso della fenomenologia, cioè come la più povera e la più vuota. Essa è invece la *p r i m a* in senso logico, cioè la più complessa, ed esprime gli aspetti astratti del sommo concetto.

Per intendere in che senso i termini essere-non essere-divenire esprimano lo schema della relazione assoluta, conviene tener presente che, come abbiamo più volte notato, i concetti opposti hanno un aspetto positivo e uno dialettico o negativo per cui possono di volta in volta significare l'essere o il non essere della sintesi superiore; nella considerazione positiva ognuno dei due predicati viene a indicare il valore della sintesi, mentre in

Se la volontà pura viene considerata come l'essere del reale, la conoscenza si configura come non essere, e viceversa.

quella negativa essi vengono a indicarne il disvalore.

Analizzando la triade teoria - pratica - spirito assoluto, i due termini antitetici possono indicare il valore dello spirito, per cui ogni realtà dev'essere consapevole (teoria) e attiva (pratica); e possono indicarne il disvalore per cui si dirà che la « teoria pura », mancando di ogni effettiva attività, è parvenza senza sostanza, cioè puro non-essere; oppure invece che la « volontà pura », che manca di consapevolezza, è un impulso che non si manifesta e che non può avere realtà. Ciò che è il bello e il brutto rispetto all'intuizione, il vero e il falso rispetto al concetto, è l'essere e il non-essere rispetto all'assoluto divenire spirituale.

Dice il Croce che il nesso tra teoria e pratica, « non può essere semplicemente e immediatamente la relazione o sintesi degli opposti. Né il pratico è l'opposto del teoretico; l'opposto del teoretico è l'errore o il falso, così come l'opposto del pratico è la contraddizione volitiva o il male. Il teoretico, non che negativo, è positivo, non meno del pratico; e l'inverso. Non si può dunque, in nessun modo, abbassare l'una o l'altra delle forme a semplice opposto. ». La opposizione, egli dice, è intrinseca allo spirito e si ritrova in ciascuna delle sue forme, ma appunto perciò non può designare il carattere di una forma rispetto all'altra. I concetti opposti, insomma, non sono i distinti.

Ora se per « concetti opposti » s'intendono quelli che risultano dalla considerazione puramente negativa, e per « concetti distinti » quelli che risultano dalla considerazione positiva, si ha certamente il diritto di dire che i distinti non sono semplicemente e immediatamente gli opposti; si ha il diritto di dirlo purché si riconosca che l'opposizione e la distinzione indicano due prospettive della stessa relazione dialettica, e che i concetti distinti non godono quindi di alcuna autonomia.

3. *Necessità e Libertà.* Il C. riconosce implicitamente l'opposizione fra conoscere e volere, quando, trattando della necessità e della libertà, egli riconduce il primo termine alla conoscenza

e il secondo alla volontà. La conoscenza, presupposto dell'azione, ci dà la situazione di fatto, costituita da un complesso di accadimenti, i quali, poiché sono accaduti, sono necessari e ineliminabili; mentre la volizione, in quanto tale, non si sta ferma alla situazione di fatto, ma produce alcunché di diverso, cioè di nuovo, che prima non esisteva e ora viene all'esistenza, e però è libera.¹

Però egli considera stranamente quei due termini come momenti dell'atto volitivo,² per cui anche qui, come altrove, l'atto spirituale è considerato come sintesi di sé stesso e del suo opposto.³ Si avrebbe cioè: da una parte la situazione determinata (necessità), dall'altra la spontaneità della volizione (libertà), e l'atto volitivo, cioè uno dei termini già considerati, sarebbe poi la sintesi di libertà e necessità. Secondo noi invece l'antitesi libertà-necessità non costituisce la dialettica interiore dell'attività pratica, bensì quella dello Spirito assoluto che è unità di teoria e pratica.

Abbiamo avuto più volte occasione di notare che spesso nel C. la logica delle cose, cioè il vivo senso dei problemi concreti, la vince sulla logica del sistema. Se ci è lecito chiamare spirito questo senso di vita che anima il suo pensiero, e corpo la struttura sistematica, possiamo dire che nella sua opera più che in quella di altri pensatori, lo spirito è forte e la carne è debole. Anche qui, dopo aver delineato, come s'è visto, l'antitesi necessità-libertà come interiore all'atto volitivo, egli riconosce che « quella che nella filosofia della pratica si chiama del determinismo e libero arbitrio è la stessa antinomia che nella gnoseologia si chiama del materialismo e misticismo ».⁴

Non è evidente ora che i termini della triade sono per l'appunto

1) *Pratica*³ pp. 113-114.

2) « I due termini sono i due momenti, distinti e uniti, dell'atto volitivo, che è l'unità dei due, necessitato e libero insieme » (*Pratica*³ pagina 114).

3) Cfr. in questo volume pp. 49 e 169.

4) *Pratica*³, p. 116.

L'antinomia libertà - necessità non costituisce la dialettica dell'attività pratica, bensì quella dello spirito assoluto.

Ciò che è confermato dall'antitesi fra misticismo e materialismo, e dalla loro sintesi nel concetto speculativo.

quelli che abbiamo indicato sopra? *Misticismo* (tesi): affermazione di un soggetto assoluto, privo di oggettivazione (libertà senza necessità); *materialismo* (antitesi): affermazione del puro oggetto (necessità senza libertà); *idealismo* (sintesi): affermazione del pensiero concreto che celebra la sua libertà oggettivandosi. Qui l'antinomia non si riferisce piú all'atto volitivo per sé considerato, e non si tratta nemmeno, come il C. ritiene, di un problema gnoseologico. Il problema non è né puramente pratico, né puramente gnoseologico, bensì speculativo o metafisico, perché riguarda quell'assoluta spiritualità, di cui pratica e teoria, soggetto e oggetto, libertà e necessità, sono i momenti costitutivi.

Qui si vede anche che la sintesi non è, inutilmente, sintesi di sé stessa e del suo opposto, ma sintesi di due momenti subordinati, e che quei momenti sono opposti, e distinti insieme. Sono opposti, perché la libertà è l'opposto della necessità e ciò che l'una afferma è negato dall'altra; ma non si tratta di quella semplice opposizione dei termini bello e brutto, vero e falso, bene e male, in cui l'uno è solo positivo e l'altro solo negativo. Si tratta invece di un'opposizione in cui ciascuno dei due termini si presenta a una considerazione positiva e a una negativa, come abbiamo visto sempre nella dialettica delle determinazioni spirituali. La libertà è qualche cosa di positivo perché è l'eterno valore del soggetto, liberamente creativo, e la necessità è ben positiva perché è la determinazione oggettiva, tolta la quale lo spirito svanirebbe come una vuota capacità di produrre che non producesse nulla.

Il problema della libertà del volere, dice il C., è il generale problema gnoseologico o metafisico; tuttavia lo stesso problema è considerato da lui come il massimo problema pratico. Non era qui indicata l'esigenza di superare la semplice distinzione di conoscere e agire? Nella stessa filosofia della Pratica sono invero trattati alcuni fra i massimi problemi della gnoseologia e della logica, come la teoria dell'errore e quella sullo svolgimento e sul progresso. E giustamente, perché quei problemi sono

teorici e pratici insieme, perché la vera logica non è e non può essere una disciplina semplicemente distinta dalla Pratica ma contiene la Pratica in sé come uno dei suoi propri problemi.

Abbiamo riesaminato in queste pagine la relazione fra teoria e pratica (di cui abbiamo già trattato nella Parte I) e abbiamo avuto la conferma che in un sistema di concetti semplicemente distinti, la deduzione delle categorie, cioè la loro giustificazione logica, risulta impossibile. Infatti il C. stesso, quando ha voluto dimostrare la necessità di una « forma » pratica, ha dovuto concepire pensiero e azione come momenti astratti di un concetto unico. Questo concetto è l'atto concreto dell'autocoscienza, in cui azione e pensiero, libertà e necessità coincidono; e ove si separino i due termini opposti della sintesi, sorge la prima grande antinomia fra *phaenomena* e *noumena*, fra il mondo della necessità e quello della libertà. La triade fondamentale *essere - non essere - divenire* altro non è che l'aspetto schematico della triade concreta: volontà - conoscenza - spirito assoluto.

Il C. riconosce questa opposizione dialettica quando riferisce il concetto di necessità al mondo della conoscenza, e quello della libertà all'atto volitivo, ma egli considera poi stranamente questi due termini come momenti della volontà. L'opposizione è pure confermata dall'antitesi, riconosciuta dal C., fra *misticismo* (affermazione del soggetto privo di oggettivazione) e *materialismo* (affermazione del puro oggetto), antitesi che si concilia nel concetto idealistico del soggetto che si afferma oggettivandosi. L'esigenza di superare la semplice distinzione fra teoria e pratica si fa sentire nel C. anche in quanto egli considera il problema della libertà come il massimo problema gnoseologico, e insieme come il massimo problema della Pratica, ciò che lo avrebbe dovuto indurre a considerare la logica speculativa, non come distinta dalla Pratica, ma come includente in sé la filosofia della Pratica.

185
Ricapitolazione
del capitolo primo.

L'ECONOMIA E I SUOI MOMENTI ANALITICI

CAPITOLO SECONDO

1. *L'istinto violento.* Secondo il Croce l'azione economica o utilitaria è il primo e il piú semplice grado dello spirito pratico, e il precedente immediato dell'azione sarebbe la conoscenza storica della situazione di fatto su cui la volontà deve operare. Noi invece riteniamo che il precedente, ovvero il contenuto dell'azione economica, sono i bisogni, gli appetiti o istinti, o come altrimenti si voglia chiamare la volontà nella sua assoluta immediatezza.

186

I bisogni e gli appetiti come precedenti dell'azione.

A una data ora io dirigo i miei passi verso la bottega del fornaio e in generale apprezzo il pane come un bene economico, ma non lo farei se la mia costituzione fisica fosse quella di una pianta e non sentissi il bisogno di nutrirmi anche di pane. Pur in situazioni di fatto analoghe, tutt'altre sono le aspirazioni e le azioni di un uomo o di una donna, di un giovane o di un vecchio, perché i loro bisogni e i loro istinti sono diversi. Senza appetiti e istinti la volontà economica come quella morale mancherebbero del loro fondamento, come senza le impressioni sensibili non vi sarebbe né arte né storia.

Ciò viene in qualche modo ammesso dal C. quando dice che

l'atto volitivo è preceduto da una molteplicità di volizioni, da un brulichio di passioni e desiderî, da una molteplicità di impulsi e appetiti.¹

Però egli ne vede qui soltanto l'aspetto negativo e non quello positivo; i desiderî e appetiti sono la contraddittoria molteplicità delle volizioni che l'atto volitivo deve superare; essi sono, sí, un momento intrinseco al valore economico, ma « il momento della fantasticheria, della paura, dell'inerzia, della follia: il momento della passività ».² Come se qualcuno dicesse che l'intuizione fantastica è il non-essere del pensiero, il momento della passività e della follia (e chi pensi p. es. alle opere del Cardano o a quelle di certi moderni antropologi tedeschi non potrebbe dargli torto), e non vedesse che, se la fantasia può essere considerata nell'opera scientifica come il momento negativo, essa è invece, nell'opera d'arte, il valore positivo della bellezza.

Al modo stesso che nello spirito teoretico il C. ha definito le sensazioni come nulle in sé, come il contenuto passivo che viene superato dalla contemplazione, così egli definisce qui gli appetiti o istinti come il contenuto che viene represso e superato dalla volontà effettiva. Questa negazione degli istinti i quali sono — come disse elegantemente uno scrittore positivista — il « basso ventre dello spirito », e l'analoga negazione delle sensazioni conferiscono alla filosofia del C. un che di vago e vaporoso che sta in contraddizione col suo carattere concreto e realistico.

Gli istinti sono invero la salute della nostra volontà animale e un uomo d'istinti fiacchi è un uomo abulico e malato, incapace di azione, se è vero che nessuna grande azione è possibile senza violenza di passioni.

Abbiamo notato che vi sono due vie per giungere alle astratte negazioni: o dimostrando che la categoria che si vuol negare è nulla in sé, cioè contraddittoria e insussistente; o invece identificandola senz'altro con la sintesi superiore. Per gli istinti la

1) *Pratica*³, p. 143.

2) *Etica e Politica*, p. 13.

Modo tenuto dal C. per negare il valore positivo dell'istinto.

prima via è stata tenuta dal C. quando egli definisce i desideri e impulsi come volizioni impossibili, cioè come volontà contraddittoria; il secondo quando egli identifica senz'altro la volizione (ciò verso cui tende il nostro appetito) con l'azione effettiva, « come la poesia vive tutta nelle parole e la pittura nei colori, così la volizione vive nell'azione: non perché l'una stia nell'altra come in un involucro, ma perché l'una è l'altra, e resterebbe, senza l'altra, mutilata e inconcepibile ».¹

« Quegli atti volitivi i quali, secondo alcuni filosofi, si consumerebbero nell'interno della volontà e si distinguerebbero per tal modo da quegli altri che si tradurrebbero in fatti esterni, sono una chimera. Ogni volizione, piccola che sia, mette già in movimento l'organismo e produce effetti cosiddetti esterni. Il proposito è già un'effettuazione, un inizio di combattimento; perfino il semplice desiderare non è senza effetti se è possibile struggersi (come efficacemente si dice) in desiderî. Per il verso opposto non sarebbe possibile recare esempio di azioni 'senza volizione. Né volizioni, dunque, senza azione, né azione senza volizione ».² Abbiamo qui un altro esempio del procedimento che ci è noto: A non può stare senza B, né B senza A, dunque A e B sono lo stesso.³

Questa identificazione del desiderio e quindi dell'intenzione con l'azione è (come sempre in casi simili) vera per un verso e falsa per un altro; vera in quanto afferma che la tesi non ha realtà fuori della sintesi, falsa in quanto pone i due momenti sullo stesso piano. È vero che gli impulsi e le aspirazioni non esistono che laddove si manifestano, cioè nell'azione; come è vero che le sensazioni e le rappresentazioni non esistono che nel pensiero; ma non per questo i due valori s'identificano, né si può giudicare l'efficacia dell'azione soltanto dalla violenza dell'appetito, né la schiettezza e l'ardire dell'aspirazione equivalgono all'utilità dell'azione.

1) *Pratica*³, p. 47.

2) *Ibid.* p. 48.

3) Cfr. in questo volume parte I, pp. 54-55.

Analogamente a quanto abbiamo detto per la coscienza sensibile, anche qui si deve dire che se la violenza dell'impulso volitivo e l'utilità dell'azione fossero la stessa cosa, i più grandi eroi dell'azione si dovrebbero trovar presso i selvaggi; anzi presso gli animali, i quali ci appaiono dotati di appetiti più impetuosi dei nostri.

La forza dell'impulso e l'utilità dell'azione sono due valori diversi, e talora si giudica meglio il carattere d'un uomo dalle sue aspirazioni che dall'utilità che egli consegue, sebbene sia evidente che le aspirazioni non si manifestano che nel modo concreto di agire. In questo senso è lecito distinguere l'azione interiore da quella esteriore (per quanto l'espressione si presti all'equivoco) ed anche è lecito dire che l'azione si giudica dall'intenzione (effettiva e non supposta).

Il C. enumera vari significati della parola *sentimento* e considera questo termine come una provvisoria definizione di concetti, non ancora chiaramente pensati;¹ ma i due significati criticamente più importanti gli sono sfuggiti: la coscienza sensibile come precedente dell'intuizione, e l'impulso volitivo, come precedente dell'azione.

L'istinto è la prima e più semplice determinazione dello spirito pratico, la forma ferina ed eroica del volere, che si può definire la volontà senza estensione, la volontà urgente che non vede più in là della sua brama e non vuol consiglio. Quel furore puntiglioso, che il Vico notava negli eroi omerici e che in generale è caratteristico dei primitivi, non è, come il C. interpreta, economicità (che vuol dire azione prudente), ma piuttosto negazione di prudenza, volontà immediata, non ancora esplicitata in azione. Questa forma ci dà il criterio della salute e della malattia volitiva, del coraggio e della viltà, della forza e della mollezza. Nessuna azione morale è possibile senza pienezza di vita e senza ardire; ma quando questo momento venga assunto come sommo criterio del Bene, abbiamo l'apologia della violenza e della bestialità.

188
Definizione
dell'istinto.

1) *Pratica*³ pp. 14-20.

Gli studiosi delle religioni primitive hanno notato la particolare importanza che nei simbolismi rituali hanno l'istinto sessuale, il bisogno di cibo, la paura della morte e simili. E non sono mancati i dottrinari che hanno creduto di scoprire ora in uno, ora in altro di questi istinti, l'origine della religione. In verità la religione ha la sua « origine » nell'istinto, proprio nello stesso senso in cui la filosofia ha il suo fondamento nella sensazione: l'uno è il più basso grado dello spirito pratico, come l'altro è il grado più basso dello spirito teorico.

2. *L'abito volitivo o il costume.* Pur nella vita animale la volontà si manifesta non solo nell'impulso immediato, ma anche in modo diverso e opposto: il nido viene fatto e il cibo raccolto e i piccoli allevati con ritmo uguale. Regna ovunque una meravigliosa coordinazione degli istinti, un ripetersi uguale di ordinate costumanze. I due momenti opposti sembrano talora polarizzarsi in esistenze naturali diverse: la violenza dell'impulso predomina nei felini, l'abito ordinato, l'« organizzazione pura » negli insetti « politici » come le termiti e le api.

189

Definizione dell'abito volitivo.

L'abito istintivo si può definire come la pura estensione e continuità del volere. Come nella vita conoscitiva le sensazioni sono intense, concrete, fisse in un punto, e la memoria le accoglie e dà unità e chiarezza al loro tumulto, così nello spirito pratico si richiede una continuità che conservi e dilati la immediatezza dell'impulso, un ritmo ordinato che domini la sua sfrenatezza.

I popoli primitivi sono non soltanto più violenti nei loro istinti, ma anche più tenacemente attaccati alle loro tradizioni e costumanze: così ha fatto mio padre e così faccio io, così si costuma e così va fatto.

Ciò che infrange l'ordinamento istintivo, come l'incesto e le perversioni sessuali, è considerato con più profondo orrore che non le azioni crudeli e le frodi, come qualche cosa di disumano e sacrilego che sconvolge l'ordine divino della natura (orrore mirabilmente espresso nella tragedia greca).

I filosofi hanno dato in generale poco rilievo a questo momento

dell'*ethica inferior*, eppure è da esso che la morale ha derivato il suo nome (*ethos*, *mos*, *Sitte*, costumatezza): e presso tutti i popoli antichi si ritrova la sentenza che la morale consiste nell'osservare il costume del proprio paese. La parola stessa « religione » sembra indicare da prima quel comune legame di costumanze e di riti che contraddistinguono un dato popolo. Infatti gli Ebrei, quando perdettero la loro terra, sentirono il bisogno di cingersi di un muro di prescrizioni rituali anche più severe di quelle che già avevano, e ancora nell'India odierna, in cui convivono nello stesso spazio stirpi tanto differenti, la diversità di rito fa le veci di una separazione territoriale. Il materialismo storico ha il torto di misconoscere non soltanto i momenti più alti della volontà morale, ma anche quelli più bassi dell'istinto e del costume. Male s'intendono i fatti della storia interpretando i conflitti fra i popoli soltanto come lotte per interessi frigidamente economici, mentre una diversità di costumi nuziali e persino quella di usi alimentari, un diverso odore o colore della pelle, può essere ragione del più feroce abborrimento e portare alle più implacabili guerre di sterminio; e invero né i grandi amori, né i grandi odî si spiegano con ragioni puramente utilitarie.

Azioni che urtano il nostro istinto e il nostro costume sono considerate nei giudizi correnti come moralmente riprovevoli, e una solida moralità popolare non è possibile senza un armonico accordo fra l'istinto, il costume e la coscienza morale. L'orrore ad es. che proviamo per l'omicidio o, per ricordare un caso estremo, per il cannibalismo, non deriva soltanto da una riprovazione morale, tanto è vero che quell'orrore persiste spesso invincibile anche nei casi in cui la pura considerazione morale non lo giustificherebbe. Se la nostra coscienza non provasse di fronte a certi delitti e a certi atti nefandi un ribrezzo istintivo che assomiglia a quello che si prova verso un cibo considerato immondo, tutta la vita sociale ne sarebbe inquinata. È però segno di coscienza poco elevata il dare, nei nostri apprezzamenti morali, un'importanza eccessiva all'istinto e al costume,

cioè a delle determinazioni che si riferiscono propriamente alla nostra vita animale, e nulla v'è di più lontano dall'austerità del giudizio morale del pettegolezzo, che, indulgiando su considerazioni di tal genere, confonde lo stomaco con la coscienza.

L'impulso violento e l'abito volitivo sono termini antitetici, e là dove più si apprezza l'intensità della passione, l'abitudine sembra una profanazione. Dove prevale l'impulso sfrenato, la costumatezza ordinata ne soffre, mentre nei popoli e nelle istituzioni in cui la freschezza degli istinti si è affievolita, prevale la meticolosa osservazione del cerimoniale, come nei Bizantini, nei Cinesi e nelle vecchie aristocrazie.

Gli antropologi sono d'accordo nel riconoscere che la mentalità magica è caratteristica di tutte le civiltà primitive, ma l'essenza di quell'atteggiamento è stato assai male compreso. Per lo più si ritiene che si tratti di una confusa rappresentazione antropomorfa della connessione causale: il magnete attrae il ferro, dunque c'è una misteriosa simpatia tra quelle due sostanze. Certamente le interpretazioni mitiche e magiche si estendono a tutti i campi, ma ciò che v'è di caratteristico nell'atteggiamento magico si riferisce alla volontà e non alla conoscenza.

190

Nell'atteggiamento magico il desiderio puro si sostituisce all'azione.

La magia si può precisamente definire come una usurpazione dell'impulso oppure dell'abito volitivo nel campo della volontà economica e morale. Nell'imprecazione e nella preghiera magica il « desiderio puro » dell'impulso pretende di raggiungere per sé l'utile e il bene; nelle cerimonie magiche si ricorre invece a un formalismo rituale meticolosamente fissato e si ritiene di ottenere il proprio scopo col mimetismo puro, proprio dell'abito volitivo.

Come la chiaroveggenza mistica pretende di raggiungere la verità concettuale col modo immediato proprio della sensazione, così la volontà magica pretende di raggiungere il bene col modo proprio dell'impulso immediato; e d'altra parte, come il mitologismo dogmatico, che si appoggia al principio di autorità, sostituisce il ragionamento con l'esatta riproduzione mnemonica, così la cerimonia rituale sostituisce il mimetismo volitivo all'azione.

L'idea magica fu uno dei piú grandi progressi del genere umano e rappresenta un primo affermarsi della spontaneità spirituale sulla passività animale. Essa contiene questa grande verità: che il volere crea il proprio oggetto. Similmente l'idea della veggenza mistica si può considerare come un primo presentimento di quella *intuizione intellettuale* che è l'autocoscienza. Perciò dalla primitiva mentalità magica e mitica hanno potuto svolgersi le profonde intuizioni speculative dell'idealismo vedico.

Il Croce non s'è fermato quasi affatto su questo concetto della finalità costumata, che è, secondo noi, un momento essenziale di ogni azione. Egli considera gli abiti volitivi nel loro aspetto puramente negativo, come il contenuto superato dalla volizione effettiva, o come una distinzione empirica di certe classi di azioni; per il filosofo, gli impulsi, le passioni, gli abiti volitivi e le azioni economiche sarebbero la stessa cosa.¹

È questo un altro esempio di quelle identificazioni di valori distinti, di cui non abbiamo bisogno di esporre ancora una volta la genesi. Accenneremo invece alla dialettica a cui i due momenti inferiori danno luogo nella sintesi volitiva.

L'istinto, abbiamo detto, è volontà atomica che si strugge in sé stessa, e la sua intensità resta inesplicata ove sia priva di coordinazione; d'altra parte la continuità pura del costume resta senza contenuto se non accoglie in sé la vitalità dell'impulso. L'immediatezza impulsiva e la pacata continuità si fondono nell'azione utile, la quale distingue l'uomo dall'animale non meno della favella. Agire utilmente significa coordinare una molteplicità d'impulsi a un fine solo. Analizzando l'azione economica vi possiamo distinguere i due valori opposti: l'intensità dell'energia e la coerenza nella coordinazione degli scopi; la forza e la prudenza. Di qui si sogliono definire due tipi di uomini d'azione: il guerriero e il diplomatico; ma né l'uno può riuscire senza prudenza né l'altro senza forza.

I momenti della sintesi caratterizzano pure due opposti difetti:

1) *Pratica*³, pp. 147-151.

la mancanza di finalità dell'impulso incomposto, e la mancanza di iniziativa di chi si adagia in uno schema abituale; il furore sfrenato e il bizantinismo burocratico.

La teoria aristotelica della *mesotes*, che considera la virtù come il giusto mezzo fra due eccessi opposti, fu interpretata come apologia di mediocrità; la si può invece interpretare come presentimento della dialettica. La differenza è essenziale: la mediocrità non esagera né in forza né in prudenza; secondo la concezione dialettica invece la forza non è mai eccessiva purché sia altrettanto fortemente dominata.

3. *La pura economicità e la sua contraddizione.* Noi accettiamo la definizione che il C. dà dell'azione utilitaria come volizione dell'individuale, e consideriamo come uno dei meriti filosofici del nostro autore l'aver distinto la filosofia dell'economia dagli schemi della scienza economica, e l'aver dato a questo momento dello spirito pratico l'importanza che esso ha effettivamente nella nostra vita.

L'utilità è però un momento della fenomenologia pratica, e non un grado autonomo. L'insufficienza o mancanza di autonomia di una determinazione spirituale può essere rilevata in vari modi; ad esempio per l'intuizione abbiamo visto che, in forza della contemporaneità d'ogni storia, non si può mai parlare di un'opera d'arte se non come termine del nostro giudizio, per cui un'intuizione pura, fuori del pensiero che ne è consapevole, è un'ipotesi metafisica;¹ ma abbiamo poi anche mostrato che il concetto stesso dell'intuizione si contraddice, e richiede, come suo necessario completamento, il momento opposto, cioè quello del concetto astratto o dell'identità.²

Abbiamo considerato cioè da prima la sua inopia rispetto alla sintesi del pensiero concreto, poi l'esigenza di passare dal concetto estetico alla sua antitesi.

Che il predicato economico non sia che un momento del Pen-

1) Cfr. in questo vol. parte I, pag. 45.

2) Cfr. in questo vol. parte II, pagg. 184 segg.

siero assoluto non abbiamo bisogno di dimostrarlo, e perché abbiamo già esaminato questo problema quando abbiamo trattato in generale della relazione fra teoria e pratica,¹ e perché abbiamo anche troppo ripetuto che nulla vi può essere fuori dell'autocoscienza.

Esamineremo invece da prima l'insufficienza del momento economico rispetto alla sintesi pratica superiore, e poi quella rispetto alla sua antitesi.

Dimostrare l'inopia pratica della pura utilità, tanto vale quanto dimostrare che l'utile è sempre un mezzo e mai uno scopo assoluto. E veramente non ha senso il dire che la tal cosa o la tale azione è utile in sé, se non si specifica a quale fine la riteniamo utile.

Lo scopo, in quanto tale, non è utile, ma è il bene verso cui tendiamo; e chi considera quelli che devono essere i nostri scopi assoluti (l'arte, la scienza, la religione) dal punto di vista dell'utilità, commette peccato di simonia, cioè abbassa lo scopo a mezzo.

Il C. ha detto una volta che l'intuizione pura è soggetto senza predicato, e la definizione (ch'egli ha poi modificato) era perfettamente giusta, in quanto, nella considerazione estetica noi prescindiamo dal predicato logico. Ugualmente egli avrebbe potuto dire che la pura economicità è un mezzo senza scopo; e avrebbe detto bene, perché nel giudizio economico noi prescindiamo dalla bontà dello scopo, e consideriamo soltanto l'energia e l'opportunità con cui certi mezzi sono stati adoperati a un fine qualsiasi. Questa sola è l'« autonomia » del volere economico, ma evidentemente l'azione concreta non è mai senza scopo e però non esistono azioni puramente economiche.

Il Croce non ha riconosciuto ciò per l'indebita autonomia ch'egli attribuisce ai gradi distinti e però egli ha negato l'equiparazione del mezzo con l'utile.

« Un atto volitivo — egli dice — è unità inscindibile, e solo

1) Cfr. in questo vol. parte IV, pagg. 275 segg.

192

L'azione economica non è autonoma.

193

L'economicità pura è mezzo senza scopo.

Il mezzo di cui ci serviamo non si può identificare con la situazione di fatto.

per comodo pratico si può darlo come diviso. Nell'atto volitivo, tutto è volizione, niente è mezzo e tutto è fine. Il mezzo non è altro che la situazione di fatto dalla quale l'atto volitivo prende le mosse, e solo così il mezzo si distingue davvero dal fine ».¹

Secondo noi la situazione di fatto, cioè la conoscenza, include sì anche i mezzi, ma non si identifica con essi. La situazione di fatto di un prigioniero che vuole evadere sono le mura fra cui è rinchiuso, i serramenti alle porte e le sbarre alle finestre, la sorveglianza dei guardiani, ecc.; ma non si può dire che codesti sieno precisamente i mezzi che lo condurranno al suo fine.

Il mezzo è un'azione che noi vogliamo non per sé stessa ma per raggiungere un fine da essa diverso. Per evadere, quel prigioniero arrischiava la vita saltando da un muro o corromperà il carceriere dandogli del denaro, azioni che egli non desidera per sé stesso ma come mezzi della sua liberazione. E quando noi giudichiamo la bravura e il coraggio con cui quei mezzi sono stati adoperati, non abbandoniamo, come dice il C., la considerazione pratica per passare a quella teorica, non giudichiamo l'intelligenza di quell'uomo, bensì un determinato aspetto della sua volontà.

È verissimo che l'azione costituisce una inscindibile unità, che non si può separare il fine dai mezzi, che la volontà, nella sua concretezza, volendo il fine vuole anche i mezzi, e precisamente quei mezzi di cui, in quella data circostanza, si serve. Per questo diciamo che il giudizio economico (che considera unicamente la forza e la prudenza nell'uso dei mezzi) non si riferisce all'azione nella sua piena concretezza, ma ad un aspetto astratto dell'azione, e che l'utilità non è un predicato autonomo, ma un momento analitico del volere.

1) *Pratica*³, p. 30; e altrove: « Mezzo e fine sono indistinguibili. perché ciò che si chiama mezzo non è altro che la situazione di fatto (e la conoscenza di essa) da cui sorge l'atto pratico, e alla quale quell'atto è corrispettivo. Onde è ben possibile staccare il mezzo dal fine, ma con questo distacco si abbandona la considerazione del fatto pratico e si passa a quella del suo antecedente teoretico ». (*Pratica*³, p. 220.)

Esaminiamo le obiezioni che si possono muovere contro questa tesi. Si dirà: in quanto l'uomo economico lavora per il guadagno, sarà giusto dire che il lavoro per lui è un mezzo, come è un mezzo il denaro che egli desidera per provvedere ai propri comodi. Ma perché egli vuole il proprio comodo e il proprio benessere? Si può mai dire che il benessere è da lui voluto per procacciarsi qualcosa d'altro, o non si dovrà dire piuttosto che quello è il termine della sua volontà, lo scopo ultimo al quale egli tende, scopo economico, ma scopo? Infatti se gli chiedete perché voglia il suo piacere, egli risponderà che non c'è perché. Lo vuole perché lo vuole.

Uomo economico sarebbe dunque colui che fa del suo benessere personale il proprio scopo. Ma una personalità umana non è qualche cosa di puramente individuale, anzi si svolge attraverso una molteplicità di momenti; per cui, come ben disse il Croce, ogni empirica individualità si può considerare come una istituzione. E se l'uomo economico dedica tutti i suoi pensieri alla sua cara persona, l'oggetto del suo volere non è qualche cosa che corrisponda a una situazione *omnimodis* determinata, anzi è qualche cosa di costante nel variare di situazioni diverse. Il suo scopo non è dunque puramente individuale, non esprime un puro interesse ma piuttosto un amore. Infatti si dice che egli ama sé stesso. E per questo suo amore egli si alzerà di buon'ora quando vorrebbe dormire, si metterà in *smoking* quando preferirebbe starsene in veste da camera, farà buon viso a un visitatore importuno, e insomma si sobbarcherà a non pochi sacrifici, come facciamo tutti, per le istituzioni che amiamo. Il suo amore potrà sembrare ad altri meschino e ristretto, ma anche l'amore di chi non vive che per moglie e figliuoli sembrerà meschino al patriotta, e la stessa passione patriottica sarà giudicata angusta quando siano in causa ideali più alti. Quello che importa stabilire si è che l'oggetto del volere, lo scopo, è sempre qualche cosa di generale, cioè un'istituzione che amiamo e non mai qualche cosa di puramente individuale; per l'ap-

195

L'agire di chi tende al proprio benessere personale supera la pura economicità.

196

L'oggetto della volontà non è mai puramente individuale.

punto come l'oggetto della conoscenza è sempre un concetto e non mai un'immagine immediata.

Si potrebbe ancora obiettare che noi abbiamo preso qui ad esempio « l'uomo economico », mentre il C. ha sempre riconosciuto che un uomo siffatto non è mai esistito, mentre esisterebbero invece delle azioni puramente economiche.

Ma che cosa è un'azione economica? « Azione economica » — dice il C. — « è quella che vuole ed attua ciò che è corrispettivo soltanto alla condizione di fatto in cui l'individuo si trova ». ¹ Ma il caso è quello stesso che abbiamo esaminato, anzi, quanto più si delimita il concetto della volontà individuale, tanto più chiara risulta l'esigenza del momento opposto. Definire l'utile come semplice mezzo, o definirlo come volontà dell'individuale, non sono che espressioni diverse di uno stesso concetto, perché « la situazione individuale » non può essere mai scopo a sé stessa, ma è, sempre, soltanto un mezzo per la realizzazione di uno scopo che la trascende. Come vedremo or ora, da codesta inopia della volontà individuale sorge la necessità della volontà giuridica.

197

Ricapitolazione
del capitolo
secondo.

Passando ad esaminare i momenti analitici dello spirito pratico, abbiamo individuato due determinazioni volitive inferiori all'azione economica: l'istinto e il costume. I momenti più alti e quelli più bassi della fenomenologia sono i più ardui a venir riconosciuti nel loro valore filosofico, e come la gnosologia degli antichi conobbe la logica dell'identità e quella della classificazione, mentre appena nell'età moderna si pervenne a maggior chiarezza nei problemi dell'Estetica e della Logica speculativa, così rimane ancora inesplicito il valore filosofico dell'istinto e del costume, e manca una maggiore chiarezza nei problemi della Politica e della Religione. Il desiderio o impulso volitivo viene negato dal C. col procedimento che conosciamo: o rilevandone la contraddizione e dimostrando che si tratta di

1) *Pratica*³, p. 203.

volizioni impossibili e contraddittorie, o identificando senz'altro l'intenzione con l'azione effettiva. Secondo noi l'impulso non ha realtà fuori della sintesi attiva che lo comprende, ma non per questo è lecito identificare la violenza del desiderio coll'utilità dell'azione.

All'immediatezza dell'impulso si contrappone la pura continuità dell'atto volitivo, da cui nasce nelle anime primitive un religioso orrore per la sacrilega volontà che lo infrange. Male s'intendono le lotte fra le nazioni riferendole unicamente a contrasti d'interessi, poiché non solo un conflitto di ragioni ideali, ma anche una diversità d'istinti e di costume, possono avere maggiore importanza che le ragioni puramente utilitarie.

Questi due momenti ci permettono di meglio comprendere la mentalità magica, caratteristica dei popoli primitivi: come la veggenza mistica pretende di raggiungere il vero col modo immediato della sensazione, così la magia pretende di raggiungere l'utile e il bene col modo proprio dell'impulso volitivo, cioè col desiderio puro; e come il mitologismo dogmatico sostituisce il ragionamento con l'esatta ripetizione mnemonica, così la cerimonia magica sostituisce il meticoloso mimetismo rituale all'azione.

I due momenti inferiori indicano anche qui due pregi e due difetti della sintesi superiore, cioè in questo caso dell'azione economica: da una parte la forza e la prudenza, vale a dire l'intensità dell'energia volitiva e la coerenza nella coordinazione degli scopi; dall'altra la mancanza di continuità dell'azione impulsiva, e la mancanza d'iniziativa di chi si adagia in uno schema abituale.

Abbiamo accettato infine la definizione crociana del predicato economico, ma abbiamo notato che esso definisce un aspetto parziale dell'azione e non l'azione per sé stessa. Il giudizio economico si riferisce all'abilità e alla fermezza con cui certi mezzi vengono adoperati per raggiungere un determinato fine, e però come l'arte per sé ci dà un soggetto senza predicato logico, così la pura economicità si può definire un « mezzo senza scopo ».

L'AZIONE ETICO-POLITICA E I SUOI MOMENTI

CAPITOLO TERZO

1. *Il diritto.* Non è possibile restringere la volizione alla puntualità individuale, non si può concepire una astratta individualità senza respiro e svolgimento. La situazione di fatto non è qualche cosa di fisso e immobile, ma varia continuamente, e se io non tengo fede allo scopo che mi sono proposto, se non mantengo gli impegni che ho preso con me stesso e con gli altri, la mia volontà si annulla. La volontà che prende e mantiene un impegno è il preciso opposto della volizione individuale, che dovrebbe essere corrispettiva soltanto a una determinata situazione. Essa è la volontà contrattuale o giuridica, che mantiene lo stesso scopo in situazioni diverse.

Io prendo impegno con me stesso d'alzarmi ogni giorno alla stessa ora; poco importa se ho presa la mia decisione in una bella giornata di sole per mantenermi coerente al mio proposito dovrò alzarmi alla stessa ora anche se la giornata sarà brutta e fredda. Se ho preso impegno di comperare una merce a un dato prezzo, non sarà una buona ragione per rifiutare il

198

L'antitesi della
volontà econo-
mica.

pagamento il dire che nel frattempo la situazione è mutata e quella merce è rinvilita.

Certamente ogni singolo impegno può venir infranto (talora anche legittimamente) ma, se venisse meno ogni coerenza agli impegni presi, nessun'azione economica potrebbe esplicarsi.

Un duca Valentino potrà trovare il suo tornaconto nel mancare ai patti conclusi coi suoi rivali e nemici, potrà avere qualche vantaggio nel mancare di fede a un funzionario da lui stesso istituito; ma se egli mancasse a tutti i patti, non si vede di quali collaboratori potrebbe giovarsi, e s'egli non fosse fedele, nella buona e nell'avversa fortuna, al suo ideale di fondare una grande signoria, non si vede in che potrebbe consistere la sua virtù di condottiero.

L'inopia o mancanza d'autonomia del volere economico si rivela dunque: rispetto al pensiero concreto per il fatto che non esiste volontà di cui non si abbia coscienza; rispetto allo scopo assoluto, perché l'economicità si rivela come mezzo in sé privo di scopo; e rispetto al diritto, perché la volontà priva di giustizia (cioè di coerenza) si distrugge in sé stessa.

Quando si dice che l'individuo deve, per suo stesso vantaggio, tener rispetto agli impegni presi, senza di che non si concluderebbe più alcun negozio, non si cade — come generalmente si crede e come ritiene il Croce¹ — in un'etica utilitaria, ma si rivela veramente la contraddizione della volontà economica la quale, senza il suo opposto, cioè senza il principio dell'equità giuridica, è impotente a raggiungere il suo proprio fine.

Il passaggio dialettico dalla violenza al diritto è evidentissimo nella storia della costituzione degli stati, e basti pensare, per non addurre esempi a noi più vicini, a ciò che avveniva, con monotona regolarità, prima dell'avvento di Ciang-kai-scek in Cina: un « signore della guerra », cioè un capo di banditi, s'impadroniva a scopo di rapina d'una città o d'una provincia, ma per non ammazzare la vacca che gli doveva fornire il latte,

1) *Pratica*³, p. 287.

teneva in freno la sua banda, limitava le devastazioni e imponeva un regolare tributo. E poiché i contadini non avrebbero potuto pagarlo se altri banditi distruggevano le loro case e le loro messi, ecco ch'egli si costituiva tutore del loro lavoro, provvedendo a un servizio di polizia, fissando regolamenti e istituendo tribunali, sicché poteva avvenire che delle città meno fortunate chiedessero spontaneamente di sottostare alla giurisdizione di quell'avveduto ladrone.

Questa necessità, insita nel concetto e immanente nella storia, per cui lo spirito non può affermarsi in una data determinazione senza rendere esplicita l'affermazione opposta, è ciò che il Vico chiamava la « Provvidenza » e Hegel « l'astuzia della ragione ». Il Croce (che ha scritto sul Vico un libro stupendo per contenuto e per forma) non ha potuto intendere in tutta la sua verità il concetto della Provvidenza per l'indebita autonomia che egli ha attribuito ai gradi spirituali. L'autonomia dei concetti distinti equivale alla negazione della Provvidenza: infatti, se fosse concepibile un'azione puramente economica del tutto priva di diritto e di moralità, lo spirito troverebbe in essa il suo appagamento e l'umanità non sarebbe mai uscita dallo stato ferino.

L'idea, cara ai pensatori del 600 e 700, di uno stato naturale di guerra di tutti contro tutti, da cui l'umanità sarebbe uscita in seguito a un contratto sociale, simboleggia questo passaggio dialettico dalla forza al diritto; e veramente si può dire che dallo stato di natura noi usciamo continuamente, e ne usciamo appunto in seguito a un patto sociale. Il « patto sociale », cioè il riconoscimento del diritto, sorge dalla contraddizione della volontà economica. Io voglio impossessarmi della roba altrui e affermo il furto come buono; ma io voglio poi possedere la roba rubata e affermo il diritto alla proprietà, cioè nego il furto.

Ricordo un curioso episodio della guerra civile russa che sembra inventato come esempio pedagogico di codesta contraddizione. Un contadino analfabeta, non privo di genialità, fattosi capo di banditi s'impossessò d'una provincia e l'amministrò a modo suo. Fra l'altro egli sentì il bisogno di provvedere all'emis-

sione di una carta moneta, ma, per ostentazione di strafottenza, fece stampare sui suoi biglietti questa avvertenza: « *La legge non punisce i fabbricatori di biglietti falsi* ». ¹

È chiaro che se quella scritta singolare si doveva prendere alla lettera, egli poteva risparmiarsi la fatica di far stampare delle banconote a cui nell'atto stesso toglieva ogni valore.

L'ingiustizia del furto e della frode consiste in ciò che il ladro non vuol essere derubato e il frodatore non vuol essere frodato. Che se invece qualcuno volesse stabilire una regola diversa, dicendo: vediamo chi di noi sa meglio frodare, come si fa in certi giochi e come avviene nel triste gioco delle diplomazie, anche questa potrebbe essere norma legittima.

L'imperativo kantiano, nella sua formulazione piú astratta, non è il principio della morale bensí del diritto; infatti l'equità giuridica consiste nel conservare l'astratta coerenza del volere con sé stesso. Perciò è giusto dire che la legge dev'essere uguale per tutti, non già nel senso stravagante che uomini e donne, adulti e bambini, competenti e incompetenti debbano avere gli stessi diritti, ma in questo: che a uguali diritti abbiano a corrispondere uguali doveri. Verso questa meta si è andato svolgendo il diritto degli stati moderni, fino alla brusca svolta che si verificò quando allo stato giuridico « neutrale ed assenteista » subentrò lo stato « etico totalitario » e all'imperio della legge si sostituì l'arbitrio.

Se non ci fosse una interiore necessità concettuale di passare dalla volizione economica a quella giuridica e a quella morale, non si comprenderebbe come mai gli uomini, che sono così naturalmente portati alla rapina e alla frode, facciano poi risuonare in tutti i secoli le lodi della giustizia e della rettitudine, sicché, quando s'incontra, dopo tanti predicatori di virtù, un Callicle che vanti apertamente la sua volontà iniqua, vien quasi da dare un respiro di sollievo. Ma la verità è che l'ingiustizia e l'immoralità non sono predicabili: come lo scettico non può

1) Chamberlin — *Storia della Rivoluzione russa*.

negare la verità se non affermando per vera la sua negazione, così l'immoralista non può negare la morale, se non esaltando, contro i valori ch'egli ritiene falsi, un valore vero. Come si vede nel Nietzsche, il quale predicava: « siate immorali e spietati! » e intanto quello ch'egli andava proclamando era il suo ideale di un'umanità più eroica.

La volontà giuridica attribuisce un'astratta universalità allo scopo stabilito e lo mantiene identico attraverso situazioni diverse; la volontà economica invece vuole ciò che corrisponde a una determinata situazione presente. È naturale che ne sorga un conflitto: la volontà economica mi consiglia di comperare la merce là dove posso averla più a buon prezzo, quella giuridica m'impone di rispettare il mio impegno anche se devo pagare un prezzo maggiore. Come in ogni conflitto, prevarrà infine la volontà più forte, che potrà essere, secondo i casi, quella dell'interesse o quella del diritto.

La volontà economica è in sé la forza esecutiva, ma da dove riceverà la sua forza la volontà giuridica? Se, secondo la definizione che ne abbiamo data, essa è una volizione astratta che non combacia in sé con la situazione presente, e se la forza consiste per l'appunto nella volontà che a quella situazione corrisponde, se ne deve concludere che essa è, in sé, priva di forza. Ne è priva in sé, ma ripete la sua forza dalla volontà passata; da una volontà che sento come non mia, poiché contrasta il mio interesse presente, e che è pur mia, in quanto io la riconosco e accetto.

Se, analizzando l'esempio dato sopra, distinguiamo il momento in cui stabilisco di alzarmi ogni mattina a una data ora (il momento della legislazione) da quello in cui, pur ritenendo più vantaggioso per me in quel giorno dormire più a lungo, mi obbligo ad alzarmi per non mancare all'impegno preso (il momento dell'osservanza), si vede come la decisione che ho preso nel passato, e che ora voglio mantenere astrattamente uguale a sé stessa, sia la forza che mi costringe a fare ciò che in que-

sto momento non mi piacerebbe. Che mi piaccia o no, devo osservare la legge: *durum sed scriptum*.

Se la decisione presa, cioè la volontà legislatrice, mancasse di questa forza coercitiva, essa sarebbe del tutto vanificata, come avviene delle decisioni abuliche che lasciano il tempo che trovano. Perciò il legislatore, prevedendo l'opposizione che la sua legge potrà incontrare per parte della volontà economica, deve assicurarsi la forza esecutiva, controbilanciando con opportuni provvedimenti la forza della volontà avversa. Se ho deciso di alzarmi di buon mattino, e se prevedo che la mia volontà di riposo potrà risultare domani più forte della decisione presa, incaricherò qualcuno di battere alla mia porta, o di aprir le finestre, o di buttarmi dal letto, cioè di mettermi in condizioni tali che la volontà avversa alla decisione si ammorzi. Ugualmente nello stipulare un contratto si fisserà una penale o altra sanzione che, facendo pressione sulla volontà economica dei contraenti, impedisca il prevalere della volontà contraria alla legge. La forza coercitiva consiste dunque nella volontà stessa del legislatore, la quale prestabilisce delle condizioni di fatto tali, da indurre la volontà economica dei cittadini a coincidere con la volontà giuridica.

Il carattere coattivo è essenziale alla legge giuridica, non già nel senso che si possa costringere ad agire chi non vuole (*coactus tamen vult*) o che sia concepibile un volere effettivo privo di libertà, ma nel senso che all'astratta volontà economica (l'azione effettiva non è mai puramente economica), si contrappone necessariamente l'astratta volontà giuridica.

202
Il carattere coattivo è essenziale alla legge giuridica.

Dimostrare, come fa il Croce¹, che il concetto di volizione coatta è contraddittorio, non significa se non rilevare la contraddizione dialettica insita nel concetto giuridico, ma il concludere da ciò che la coazione non è niente di reale, è un altro esempio di quelle astratte negazioni che abbiamo così spesso incontrate.

1) *Pratica*³, p. 310.

A trattenerci dal negare intempestivamente il concetto di coazione, come momento necessario sebbene astratto del volere, dovrebbe bastare la considerazione che senza di esso non è possibile intendere la storia di alcuna istituzione giuridica. La contraddizione esprime qui come sempre l'esigenza di un superamento, e vedremo fra poco come i due momenti dell'economicità e del diritto perdano la loro astrattezza e unilateralità fondendosi nell'azione morale.

Noi riteniamo d'aver dato in queste pagine una deduzione trascendentale del concetto giuridico, analoga a quella che del concetto matematico abbiamo dato nell'Analitica.

Se il concetto giuridico non fosse condizione assoluta di ogni azione concepibile, il diritto non potrebbe avere quel carattere universale per cui anche coloro che si pongono fuori della legge devono istituire una legge lor propria; ma sarebbe una contingente e fortuita manifestazione storica da potersi riscontrare presso certe popolazioni e non presso altre; nel qual caso non solo la filosofia del diritto, ma anche quella della morale (poiché non c'è morale senza giustizia) mancherebbero del loro oggetto.

2. *La dottrina crociana delle pseudo-volizioni.* Come la dottrina dei pseudo-concetti è la parte meno felice della gnoseologia crociana, così la sua filosofia del diritto, e più precisamente quella che si potrebbe intitolare la dottrina delle pseudo-volizioni, è la parte meno felice della sua Filosofia della Pratica. Con questa differenza: che mentre egli non sembra avere né un vero interesse per i problemi particolari della matematica e della scienza della natura, né molta familiarità con la storia di quelle scienze (che è forse l'unica lacuna notevole nella sua vasta cultura), nei problemi giuridici si sente invece un sicuro orientamento e un più vivo impegno; per cui, pur dissentendo dalla impostazione generale del problema, c'è non poco da imparare dalle sue osservazioni particolari.

Riassumiamo brevemente la sua dottrina, giovandoci, per quan-

to possibile, delle sue stesse parole. La legge — egli dice — è un atto volitivo che ha per contenuto una serie o classe di azioni. Il carattere empirico di socialità non è essenziale: leggi sono anche i programmi d'azione che l'individuo pone a sé stesso¹.

La legge è volizione di un astratto, ma volere astrattamente non è veramente volere, perché si vuole soltanto in concreto in una situazione determinata. La legge è una pretesa volizione, contraddittoria, perché priva di situazione determinata, volizione non voluta, atto volitivo non reale.

Ciò che realmente si vuole non è già la legge, ma l'atto singolo che si compie in esecuzione alla legge. Anche quando si dice che la legge è stata osservata, essa rimane irreali perché le situazioni singole in cui si vuole e si opera non possono essere mai prevedute dalla legge. Il caso reale è sempre una sorpresa, qualcosa che accade una volta sola, e viene conosciuta così com'è solamente in quanto accade.

La volizione economica è individuale e concreta, la volizione morale è universale e insieme individuale, la volizione della legge, invece, per essere astratta oscilla fra l'universale e l'individuale, e non ha la virtù né dell'uno né dell'altro.

Solo i pedanti della vita si propongono di attenersi ai programmi prestabiliti e di applicare la legge, come solo i pedanti dell'arte si propongono di « applicare » le regole della poetica; il vero artista segue la guida della sua coscienza estetica, e l'uomo nato per l'azione segue l'iniziativa del suo genio pratico.² Per queste ragioni taluni hanno ritenuto che le leggi fossero inutili e hanno vagheggiato una società senza leggi e senza istituti giuridici. Se l'azione singola è la sola che importi, a qual pro stringere intorno agli uomini bende e legami, che bisogna poi strappare per poter operare?³ A costoro si deve rispondere che l'utilità della legge non è già nella sua attualità, che è impossibile, ma in ciò, che per volere ed eseguire l'atto singolo giova,

1) *Pratica*³, p. 307.

2) *Pratica*³, pp. 328-29.

3) *Pratica*³, p. 331.

di solito, cominciare dal rivolgersi al generico, di cui quel singolo è caso singolo: rivolgerci cioè, alla classe, di cui quel caso è componente. Allo stesso modo, per prender la mira, si comincia di solito col mirare la regione dove si trova il punto su cui la mira si fisserà.

La legge non è volizione reale ed effettuale, ma aiuto alla volizione reale. Come gli schemi naturalistici non sono vere cognizioni, ma aiutano il pensiero ad orientarsi dinanzi alla moltitudine delle rappresentazioni, così le leggi non sono volizioni effettive ma ci aiutano a volere concretamente in una certa direzione¹. Perciò è necessario foggiare le leggi ed è insieme necessario violarle, pur osservandole come si può, nell'esecuzione. La volontà che vuole classi di azioni, l'attività legislatrice, può essere o meramente economica o morale; un programma d'azione può essere concepito per ragioni di sola utilità o invece per vivo desiderio di bene.

È quindi vano discutere se le leggi e le istituzioni giuridiche abbiano carattere morale o utilitario. Il matrimonio può essere unione d'interessi o unione per fini morali, lo Stato può avere carattere economico, o morale, ecc.². Passando dall'attualità legislatrice a quella di chi attua ed esegue la legge (attività che il C. chiama giuridica in senso stretto), si deve dire che essa è identica all'attività economica. L'attività legislatrice, pur rientrando nella cerchia di quella economica, vi si distingue come volizione dell'astratto; quella giuridica invece, concreta e determinata, non vi si distingue affatto; attività giuridica e attività economica sono sinonimi. E però la vera storia giuridica di un popolo non è quella delle sue leggi e dei suoi codici, bensì tutta la sua storia economica e politica.

I teorici del diritto hanno di solito inteso che ci dev'essere un carattere distintivo fra diritto e morale, ma per il disconoscimento della categoria economica non hanno saputo vedere quale esso fosse precisamente. Spesso si è ricorso alle determinazioni

1) *Pratica*³, pp. 334-335.

2) *Ibid.* pp. 347-348.

della coazione e della exteriorità, dicendo che il diritto si distingue dalla morale perché nel campo giuridico è possibile esercitare la coazione e in quello morale no, oppure che il diritto si aggira nel campo delle relazioni esterne, e la morale in quello delle interne. Distinzioni impossibili perché il concetto di un'azione coatta, cioè non voluta, è contraddittorio, e perché nella vita spirituale non si può staccare l'esterno dall'interno, che fanno tutt'uno, come la parola e il suo significato, il corpo e il suo spirito.

In questa dottrina è messa in piena luce la contraddizione del concetto giuridico, ma senza avvertire che si tratta di una di quelle contraddizioni dialettiche che si possono rilevare in tutte le determinazioni spirituali. Nonostante la contraddizione si riconosce però alla legge una funzione sussidiaria, mentre se si trattasse di un'attività semplicemente contraddittoria, ne dovrebbe risultare una maggior confusione e non un aiuto.

L'affermazione che la legge non è una volizione concreta, ma un aiuto alla volizione, ha questo significato filosofico: che il momento giuridico non ha realtà in sé, ma solo come elemento costitutivo della sintesi superiore. Ciò vale per tutti i concetti categorici: considerate in sé, l'intuizione alogica (espressione inesprimibile) e l'utilità amorale (mezzo senza scopo) sono determinazioni non meno contraddittorie dell'astratta volizione giuridica, per cui si potrebbe dire che l'intuizione non è una conoscenza vera e propria, ma soltanto un aiuto e una preparazione alla conoscenza storica; che l'azione economica non è vera azione, ma soltanto un aiuto all'azione morale. Anche qui però, come per la teoria giuridica del Croce, bisognerebbe precisare: si tratta di un aiuto più o meno comodo, ma di cui in fine dei conti si può fare a meno, oppure d'un aiuto assolutamente necessario che non può mancare mai? Nel primo caso quei concetti non avrebbero alcun carattere universale e si dovrebbe poter concepire un popolo senza linguaggio, senza produzione economica e senza leggi; nel secondo bisognerebbe riconoscere che non si tratta di un semplice aiuto, ma di un mo-

Il diritto ha carattere universale oppure è una formazione contingente.

mento costitutivo di ogni conoscenza e di ogni azione. Per ciò che riguarda le leggi il C. non prende partito decisamente né per l'una né per l'altra tesi, non ne riconosce il carattere universale e non le dichiara formazioni semplicemente contingenti. Egli sembra considerare le leggi come espedienti accidentali, quando dice che per volere ed eseguire l'atto singolo, giova, di solito, rivolger l'attenzione al generico, cioè alla classe in cui quell'atto rientra. Sembra invece riconoscerne la necessità quando chiama errate e insostenibili le teorie anarchiche, negatrici delle leggi,¹ e quando ricorda le infinite battaglie che si sono combattute per la legalità.² In verità non si comprenderebbe perché gli uomini abbiano versati fiumi di sangue nella lotta per il diritto, se la legalità si riducesse a un semplice espediente pratico, a un'approssimativa indicazione stradale, che talora può giovare e tal altra no.

Un'aporia analoga si riscontra nella gnoseologia, dove il C. definisce i concetti della matematica e della scienza naturale come espedienti di comodo, ma non accetta l'osservazione che gli fu fatta, secondo noi giustamente, che in tal modo la sua definizione di quelle scienze non ha valore filosofico ma diventa una semplice classificazione empirica, un pseudo-concetto essa stessa.³ I concetti puri del C. ci danno ognuno un criterio di giudizio: l'intuizione; quello per distinguere il bello dal brutto; il concetto, per distinguere il vero dal falso, ecc. ma quale criterio ci danno le troppe discipline spurie, ammesse dalla sua filosofia? Quale criterio ci danno le sue teorie sulla cronaca, sulla matematica, sulla scienza naturale e sul diritto? Il solo criterio dell'utilità pratica che è o falso o tautologico. Noi invece diciamo che la cronaca si giudica col criterio dell'esattezza filologica, la matematica con quello della coerenza alle definizioni da cui siamo partiti, la scienza della natura con quella della corrispondenza alla realtà sperimentabile. E le istituzioni giuridiche? Col

1) *Pratica*³, p. 331.

2) *Pratica*³, p. 333.

3) Cfr. *Conv. Crit.* IV p. 111.

criterio della equità. Se alla poesia chiediamo che sia bella e alla scienza che sia vera, alla legge chiediamo che sia giusta. All'identità matematica nella teoria corrisponde nella pratica l'equità giuridica, cioè l'astratta identità volitiva; e come la definizione matematica resterebbe campata in aria se non avesse dietro a sé un elemento intuitivo (che è l'opposto dell'identità), così la legge mancherebbe del suo fondamento se non avesse dietro a sé una forza esecutiva (che è l'opposto dell'astratta volizione giuridica).

Chiedendo, come è stato fatto tante volte, e come fa anche il Croce,¹ se le leggi e le istituzioni giuridiche come il matrimonio, lo Stato, ecc. abbiano carattere economico o morale, ci si mette di fronte a un problema assurdo come sarebbe quello di chi si chiedesse se una dimostrazione matematica abbia carattere empirico o poetico. Le leggi e le istituzioni di diritto non possono avere evidentemente che il carattere loro proprio, cioè quello giuridico, che non è né economico né morale. Il C. risponde che possono essere di volta in volta economiche o morali, il che è vero e falso insieme. Vero, non già per la ragione addotta che il diritto sia volizione « genericamente pratica » e rientri quindi ora nell'economia e ora nella morale, ma perché in ogni realtà storica sono presenti tutte le determinazioni spirituali. L'affermazione è invece falsa se risponde alla domanda quale sia il carattere delle istituzioni giuridiche, poiché chiamandole giuridiche esprimiamo il proposito di considerarle dal punto di vista del puro diritto, che è diverso tanto da quello economico che da quello morale.

Secondo la definizione crociana la legge sembra corrispondere nella pratica ora al concetto astratto e ora al concetto empirico della gnoseologia; all'uno, in quanto è definita come volizione dell'astratto, all'altro in quanto è definita come « atto volitivo che ha per contenuto una serie o classe di azioni ». Generalmente il C. tende verso quest'ultima concezione, cioè a far cor-

1) *Pratica*³, pp.348-49.

rispondere le leggi ai concetti empirici, i quali hanno come contenuto una classe di rappresentazioni.

Secondo noi non si può dire che la legge vuole una classe di volizioni, se non nel senso in cui la matematica definisce *classi* di concetti (triangoli, cerchi, potenze, logaritmi), ma codeste classi meglio si direbbero *schemi* o *forme*, perché hanno carattere di astratta universalità e restano indifferenti al loro immediato contenuto intuitivo. La legge prescrive degli *schemi* astratti; invece la volontà determinata ed esclusiva che si estende a una classe, e che corrisponde nella pratica al concetto empirico concreto ed esclusivo, è — come vedremo fra poco — la solidarietà del gruppo sociale, l'amore o carità verso il prossimo.

Il C. distingue la volontà del legislatore, la quale rientra nella cerchia dell'economia ma vi si distingue come volizione dell'astratto, da quella del giudice che applica la legge in un caso determinato, ed è quindi volizione concreta che non si distinguerebbe per nulla da quella economica. Ora sarebbe ben strano se l'attività giuridica del legislatore, e quella pure giuridica del giudice appartenessero a sfere diverse, come chi dicesse, contro l'insegnamento del Croce, che c'è differenza essenziale fra l'atto del poeta e quello del lettore che rifà in sé la poesia; o, per adoperare un raffronto più preciso, come se ci potesse essere differenza di concetto fra le definizioni di un matematico e le conseguenze che lui o altri trarrà da quelle proposizioni.

Il fine della legge, sia nel legislatore che la stabilisce, sia nel cittadino che la osserva o nel giudice che l'applica, è sempre uno: realizzare la giustizia, anzi la stessa giustizia. La volizione dell'uno e degli altri è sempre concreta in sé, vale a dire nella reale effettuazione, ma è astratta in quanto noi la consideriamo (e così dobbiamo considerarla se vogliamo coglierne il carattere peculiare) dal punto di vista puramente giuridico. Non esiste un atto puramente giuridico, ma esiste un valore giuridico in ogni atto, valore che diventa predominante in quelle che più propriamente si dicono azioni giuridiche.

207

La volizione giuridica è astratta per sé ma non in sé.

L'azione del legislatore è in sé azione concreta in tutti i momenti del suo svolgimento: quando egli esamina ad esempio un determinato inconveniente e cerca modo di porvi rimedio, decide di presentare a tale scopo un dato progetto di legge, lo sottopone agli enti competenti, lo modifica per tener conto delle osservazioni che gli furono fatte e delle volontà diverse dalla sua; ne consegue l'approvazione, fa pubblicare la nuova legge, dà disposizioni per la sua applicazione ecc. Siamo noi che chiamiamo la sua volizione astratta in quanto la colleghiamo con delle azioni che dipenderanno dalla sua, e di cui la sua non sarà che un momento.

Dice il C. che l'azione del legislatore è astratta perché ha come suo oggetto un fine generale, mentre quella del giudice che applica la legge è azione concreta, perché si effettua in una situazione determinata. Ma anche l'azione del legislatore, in quanto azione sua, si svolge in condizioni determinate, e d'altra parte anche l'azione di chi applica la legge, in quanto azione giuridica, ha e deve avere come suo oggetto un fine generale che prescinda dalle contingenze del momento, deve affermare un diritto e non un interesse particolare. Se la volizione legislativa e quella del giudice appartenessero a sfere diverse, come sarebbe possibile che le sentenze dei giudici (come avviene in particolare per quelle della Suprema Corte) sieno da considerarsi elementi costitutivi della legge stessa? Ciò è possibile perché, dal punto di vista giuridico, la volizione del legislatore e quella del giudice s'identificano. La sentenza ha sempre un significato esemplare, perché il suo scopo non è quello d'intervenire in quel dato caso particolare per mettere le cose a posto, come potrebbe fare un familiare o un amico, bensì quello di salvaguardare un diritto.

Che la violazione giuridica sia astratta si vede da ciò che il giudice, quando il caso che gli si presenta rientra chiaramente in una disposizione di legge che sancisce una data pena, condanna e deve condannare, anche se con tutto il cuore egli desidererebbe risparmiare quei tanti anni di reclusione a un povero

La volontà giuridica deve prescindere dall'interesse individuale.

disgraziato. Se l'offesa fosse fatta a lui, uomo privato, egli potrebbe dare ascolto al suo cuore e lasciar correre, ma, come giudice, egli non ha il diritto di violare la legge per seguire il suo sentimento, come non avrebbe il diritto di mettere le mani nelle casse dello Stato per fare della beneficenza. Tanto più egli ha il dovere di non lasciarsi influenzare nelle decisioni attinenti al suo ufficio da' suoi privati interessi, e se badasse al suo vantaggio economico invece di seguire l'astratta volontà della legge, egli sarebbe un funzionario corrotto.

Secondo il C. volontà giuridica e volontà economica sono sinonimi, noi invece diciamo che il carattere proprio della volontà giuridica consiste precisamente nel dovere del funzionario di prescindere dalla sua volontà individuale, nel suo dovere di applicare la legge senza riguardo ai suoi interessi; di applicarla anche se gliene deriva un danno, anche se l'applicarla ripugna alla sua indole, anche se la legge gli sembri sbagliata e ingiusta. Da buon cittadino egli potrà adoperarsi in altra sede a far modificare quella legge, in sede esecutiva egli non ha il diritto di sostituire il suo « buon senso », cioè il suo arbitrio, alla volontà legislativa.

Certo vi sono dei casi in cui sulla coscienza giuridica prevale, ed è bene che prevalga, la coscienza umana del funzionario, come vi sono dei momenti oscuri nella storia dei popoli in cui il potere legislativo si fa estraneo alla coscienza della nazione, in cui non è consentito ai cittadini alcun modo di collaborare onestamente al miglioramento delle istituzioni, sicché la vita diventerebbe intollerabile se la stupidità e iniquità di certe leggi non venisse attenuata dal buon senso illegale dei cittadini e dei funzionari. Ma che cosa avviene in questi casi? Cittadini e funzionari, non avendo la forza o il coraggio di ribellarsi con le barricate, si ribellano con le armi a cui sono stati adusati, cioè coi cavilli procedurali e con la frode.

L'identificazione della volontà giuridica con quella economica ha la stessa verità dell'identificazione, che altri potrebbe istituire, fra la matematica e la poesia; l'una è altrettanto adatta a

farci intendere l'essenza del diritto e la sua storia, come l'altra sarebbe adatta a farci intendere il metodo dei geometri.

In questa, come in tutte le identificazioni filosofistiche, l'errore consiste nella stessa impostazione del problema; non si tratta di chiederci che cosa sia in concreto l'atto del giudice o del geometra, ecc. poiché in ogni atto concreto ci devono essere evidentemente tutte le determinazioni spirituali. Quello che si deve chiedere è quale sia il criterio appropriato con cui giudichiamo il valore dell'attività giuridica.

Secondo la definizione del C. il criterio per apprezzare l'equità di una sentenza dovrebbe essere quello stesso con cui giudichiamo la convenienza economica. E quale sia codesto criterio ce lo dice lui stesso: nel momento economico noi seguiamo il nostro mero libito, la nostra inclinazione individuale. Ciò che ammiriamo nell'uomo economico è l'abilità e la fermezza con cui egli supera gli ostacoli che si frappongono al raggiungimento del suo fine edonistico e utilitario,¹ che è precisamente l'opposto di quella disinteressata imparzialità che chiediamo al giudice.

Si potrebbe obiettare che l'azione giuridica ha come suo fine l'utile, non però l'utile particolare di quel dato funzionario, bensì quello della società, un utile non individuale ma generale. Questa definizione, per quanto poco precisa e tale da prestarsi all'equivoco, si può anche accettare, purché si avverta che in essa l'aggettivo smentisce e supera il sostantivo. Infatti una utilità « generale » non è più mera utilità, proprio nel senso in cui un'« espressione matematica » non è un'espressione poetica. Il Croce, coerente alla sua identificazione della volontà giuridica con quella utilitaria, nega che il diritto persegua una utilità generale e sopraindividuale e afferma che « quando si opera mirando alla persona che è negli altri individui (o in sé medesimo), o all'utile, che non è l'utile dell'individuo, ma quello che lo comprende sotto di sé e lo trascende, si è già oltrepassata

1) *Pratica*³, pp. 204-205.

Il C. afferma e smentisce l'identità fra economia e diritto.

la mera coscienza giuridica ». ¹ Coerenza che va a scapito del buon senso perché ribadisce il concetto che il giudice, nel pronunciare la sua sentenza, debba badare agli interessi suoi e non curarsi d'altro. Altrove prevale il buon senso a scapito della coerenza, come quando ricorda la sentenza di Aristotele che le leggi sono riverite come « intelligenza senza cupidità » e riconosce che la legge esprime una volontà astratta che noi ci impegniamo di osservare senza toccarla e turbarla coi nostri interessi e appetiti; ² che è proprio ciò che pensiamo anche noi.

Il valore di un'azione economica si giudica dalla sua efficacia in una situazione determinata. Una legge invece può essere ottima anche se in un dato caso concreto produca più male che bene, e pessima anche se riesca benefica in un singolo caso. Per conoscere il valore di un'istituzione giuridica bisogna generalizzare, che è proprio l'opposto di ciò che si fa nel giudizio economico. Disse una volta il Lenin che non c'era da inorridire anche se qualche migliaio di uomini cadevano, nella fretta della procedura, vittime innocenti dei tribunali rivoluzionari, se nelle guerre « borghesi » (che il nuovo regime avrebbe abolite per sempre), gli innocenti morivano a milioni. Il suo errore in questa sanguinosa contabilità consisteva nel considerare i morti sul campo di battaglia e i morti ingiustamente per mano del boia, come partite che possano bilanciarsi; mentre in verità vittime di quei tribunali che « lavoravano » senza garanzia di giustizia, non erano soltanto gli infelici che erano caduti nelle mani della Ceka, bensì i cento e tanti milioni di cittadini russi, che vivevano nel terrore di un sistema arbitrario.

Conclusioni critiche

In conclusione, di questa filosofia del diritto si deve, secondo noi, accettare la definizione della legge, come volizione dell'astratto, e l'osservazione che il concetto empirico di socialità non è essenziale alla legge. Per il rimanente la dottrina ci sem-

1) *Etica e Politica* pp. 218-219.

2) *Pratica*³, p. 353.

bra inadeguata; essa considera la legge come un semplice aiuto alla volizione che talora può riuscire opportuno e tal altra no, e nega in tal modo il valore universale del diritto; considerando la volizione legislativa come genericamente pratica, la assegna o all'economia o alla morale e non ne riconosce il valore suo proprio; nega il concetto della coercizione, privando il diritto del suo fondamento; scinde arbitrariamente la volontà del legislatore da quella del giudice, e identifica la volizione giuridica con quella economica, adottando per l'attività del giudice una definizione che può valere soltanto per un giudice corrotto.

Che codesta dottrina non colga l'essenza dal diritto risulta anche dalle « annotazioni storiche » che il C. fa seguire alla sua trattazione teorica, in cui le osservazioni buone, che naturalmente non mancano, sono del tutto indipendenti dalla dottrina stessa e non confermano ma anzi smentiscono l'identificazione della equità giuridica con la convenienza economica.

Secondo noi i caratteri essenziali del diritto sono:

211
I caratteri essenziali del diritto.

1. La sua universalità o categoricità, per cui non è concepibile alcun atto che non abbia un aspetto giuridico.
2. La corrispondenza con l'utilità, che è il punto di partenza della volizione legislativa, poiché la tesi è sempre il punto di partenza dell'antitesi.
3. La coercizione, cioè il fatto di presupporre dietro a sé una forza esecutiva, come la matematica presuppone l'intuizione e la certezza filologica presuppone il documento.
4. L'equità, che è il predicato proprio dell'azione giuridica e che consiste nell'astratta, cioè spassionata e disinteressata, identità del volere.
5. La necessaria corrispondenza con la volontà morale di cui, come vedremo ora, il diritto costituisce un momento astratto ma essenziale.

La contraddizione del concetto giuridico.

3. *La carità.* Non abbiamo bisogno di trattenerci per rilevare la contraddizione del momento giuridico, che è stata messa in piena evidenza dal Croce. La definizione stessa «volizione dell'astratto» è contraddittoria, perché non si può volere in astratto, cioè senza sapere precisamente che cosa si voglia. Lo schema legislativo pretende di valere per una molteplicità di situazioni diverse, nega le particolarità del caso singolo, e tuttavia non può sussistere se non viene applicato nella determinatezza del caso concreto. La giustizia della legge consiste nell'essere «uguale per tutti», cioè nell'assumere la stessa norma in casi definiti identici, ma poiché i casi non sono mai identici e un anno di prigione che può essere per l'uno una bazzecola può significare per un altro la rovina e la morte, il *summum jus* diventa *summa iniuria*. L'azione giuridica dev'essere imparziale, cioè deve prescindere da considerazioni personali, ma nessun giudice al mondo può spogliarsi dalla sua particolare umanità. L'astrattezza del diritto non corrisponde alla vita e gli uomini più giusti sono i più lontani dal feticismo legale, per cui è detto che il sabato è fatto per l'uomo e non l'uomo per il sabato. I due momenti antitetici, l'interesse senza giustizia e la giustizia disinteressata, non possono sussistere se non trovano la loro conciliazione in una sintesi che li superi entrambi. La sintesi della volontà individuale e dell'equità giuridica è la *carità*, l'azione moralmente buona, che dev'essere appassionata come l'interesse e universale come la legge. Quella passione individuale che veniva esclusa dal concetto giuridico ritorna qui a nuova dignità e il bene di coloro che amiamo diventa interesse nostro.

La carità come sintesi della volontà individuale e dell'equità giuridica.

Il diritto prepara per così dire l'inquadratura schematica in cui si svolgerà l'azione virtuosa. L'imperativo giuridico, che è negazione di concretezza, si esprime più propriamente in forma negativa: non uccidere, non rubare, non fare ad altri il male. L'imperativo morale dice: ama il tuo prossimo! Amare significa propriamente questo: sentire come propri gli interessi altrui. Per questo si può dire che il diritto ha la forza esecutiva, cioè

la volizione economica fuori di sé, mentre la volontà morale deve averla in sé stessa.

Se le più solenni istituzioni del diritto ci derivano da Roma, le più umane parole di carità ci vengono dal popolo ebreo che ne fu ripagato da tanto odio. Per comprendere fino a che punto la Bibbia e l'Evangelo abbiano trasformato la nostra concezione morale, basti pensare che fra le virtù fondamentali rammentate dagli antichi troviamo la giustizia e la sapienza, la forza, la temperanza o la prudenza; non la misericordia. Nelle opere della letteratura classica poco si sa di carità umana. L'eroe antico è ardimentoso, astuto, duro ai colpi di fortuna, appassionato, capace di amicizia, di amor patrio e di affetti familiari. Ma non è un uomo buono in senso cristiano.

Il precetto cristiano dice: senti come tuo proprio il dolore altrui. Il filosofo stoico diceva invece: resta imperturbato nelle tue disavventure come se fossero quelle d'un estraneo. Se ti muore la moglie — sillogizza nel suo manuale Epitteto — devi ben considerare se il dolore che ne provi sia fondato su una necessità di natura o su tuo pregiudizio o debolezza. Ma se si trattasse di una necessità universale se ne dovrebbe addolorare anche quell'uomo che passa per la strada e invece egli rimane sereno. Vinti dunque e rimani imperturbato come lui.

In nessuno degli antichi c'è una morale più elevata che in Platone, pure vi sono passi nei suoi dialoghi che a una coscienza moderna riescono male comprensibili. Eutifrone ad esempio è messo in ridicolo perché accusa il padre di omicidio. A prima lettura restiamo perplessi: la situazione di quel figlio ci sembra dolorosa e non vediamo il perché di quell'intonazione canzonatoria che si risente nelle parole del dialogo. Poi comprendiamo che quello per Platone non era un omicidio perché si trattava d'uno schiavo che era stato dal padre di Eutifrone malmenato e ucciso. Quel caso pareva buffo al lettore greco, come chi dicesse oggi di ricorrere a' tribunali per l'uccisione di un coleottero.

Due opposti peccati contro la carità ripetono la loro origine dai momenti costitutivi della sintesi: l'egoismo ingiusto e la frigida aridità del leguleio. Nello stesso senso sono fra loro opposti i due tipici atteggiamenti della volontà morale: l'appassionata tenerezza dell'amore e l'austerità impersonale del dovere. Nella morale kantiana, la quale esalta il momento astrattamente universale a danno di quello individuale, la carità non ha il posto che le spetta. Tuttavia si può trovarne esattamente definito il concetto nella seconda formulazione dell'imperativo: considera tutti gli esseri ragionevoli come scopi a sé stessi, e non come semplici mezzi. Poiché non si tratta qui di una considerazione semplicemente intellettuale ma di un atteggiamento volitivo, questo precetto comanda di fare propri gli scopi degli altri, di godere del bene altrui e di soffrire dell'altrui male, di rendere universale il nostro interesse. L'astrattezza della prima formulazione era qui inconsciamente superata. Diciamo inconsciamente perché l'accento cade sempre sul momento astratto, e nella *Metafisica dei costumi* il filosofo rimprovera al precetto: « ama il tuo prossimo come te stesso » di offuscare la purezza della legge morale con un riferimento egoistico e di considerare « il nostro caro io » come primo termine dell'amore. Ma che cosa significa « amare »? Nient'altro che questo: volere insieme; e, poiché la volontà costituisce la nostra stessa essenza, sentirsi parte d'un tutto comune, sentirsi ed essere una sola essenza. Non amare sé stessi vorrebbe dunque dire non volere i nostri propri scopi, non essere noi.

Non vi sarà mai troppa carità nel mondo; tuttavia questo momento non esaurisce la moralità, e ove esso sia considerato come sommo bene, dà luogo a una concezione sentimentale, inadeguata alla dura realtà della vita.

Ciò che il C. chiama azione morale è un concetto che supera la carità e di cui parleremo fra poco; della carità stessa egli rileva piuttosto l'aspetto negativo che quello positivo. Coloro che pongono la morale nella benevolenza, nell'amore, nell'altrui-

smo, nella compassione, cadono — egli dice — in una concezione materiale e utilitaria. « La morale richiede il sacrificio di me al fine universale; ma di me nei miei fini meramente individuali, e perciò così di me come degli altri; essa non ha nessuna particolare inimicizia contro di me, da volermi sacrificare a vantaggio degli altri ».¹

« Il cieco e irrazionale attaccamento agli altri è in fondo attaccamento a noi stessi, ai nostri nervi, alle nostre fantasie, ai nostri comodi, alle nostre abitudini. È utilità, non moralità; perché la moralità ci vuole pronti a staccarci, quando sia il caso, così dagli altri come da noi stessi. »²

215
La negazione a-
dialettica della
carità.

In queste considerazioni due ordini di ragionamento s'intrecciano fra loro: l'uno che distingue la carità vera dalla carità falsa (che non è carità, ma debolezza ed egoismo), l'altro che accenna all'inopia del concetto stesso di carità, in quanto pretenda di valere come sommo ideale morale. La carità non va confusa, come si fa volgarmente, con l'istinto animale. Non già che l'istinto possa mancare in alcun nostro affetto, che anzi senza di esso verrebbe meno l'attualità stessa del nostro volere, e la storia ci mostra che le istituzioni in cui si fondono in unità l'istinto, la tradizione, l'interesse, il dovere, la carità e l'ideale sono quelle che sole durano nei secoli; ma le passioni in cui predomina con esclusiva forza l'istinto, come l'amore sessuale e il cieco attaccamento ai propri nati, sono tutt'altra cosa della carità cristiana.

D'altra parte la carità stessa è un momento, necessario sí ma insufficiente, dell'azione morale; il C. ne rileva l'insufficienza e non ne riconosce la necessità.

Egli la considera o come morale falsa, o tutt'al più come una classificazione empirica di certi tipi di azioni morali. È verissimo che la morale non c'impone il sacrificio di noi stessi a favore di particolari interessi altrui, che anzi abbiamo il dovere di ri-

1) *Pratica*³, p. 281.

2) *Pratica*³, p. 283.

spettare e far rispettare non soltanto i diritti altrui ma anche i nostri, vale a dire che non si deve mancare di carità nemmeno verso sé stessi.

Data la natura umana, non c'è, a dir vero, un pericolo urgente che gli uomini esagerino in questo senso, e per questo i moralisti battono sul precetto opposto. Ma appunto il fatto che la carità verso sé stessi è altrettanto legittima e doverosa come quella verso la famiglia, o verso la patria o verso l'umanità, è una prova che non si tratta di una determinazione empirica e contingente.

216

La carità è un momento essenziale di ogni volizione.

La volontà dell'uomo è fatta per amare, tant'è vero che se qualcuno si proponesse: non voglio amare nessuno, voglio disinteressarmi degli altri e vivere da egoista, egli riaffermerebbe pur sempre l'amore, e sia pur quello verso la sua cara persona. Come abbiamo detto: noi possiamo rendere il nostro amore più ristretto e meschino ma non possiamo farne a meno (che è proprio lo stesso di ciò che avviene per la filosofia: si può dire a parole che non serve a niente e proporsi di farne a meno, — *Keine Metaphysik mehr!* — ma ciò che si fa effettivamente in questi casi è pur sempre una filosofia, per quanto più angusta e volgare). La carità e sollecitudine verso sé stessi non è, come si potrebbe credere, volontà economica, perché non corrisponde a una determinata situazione di fatto, ma è veramente amore, perché si indirizza a un oggetto che si svolge attraverso a situazioni diverse e include una molteplicità di interessi, di norme e di doveri. E se qualcuno, abbandonato ogni scrupolo e preoccupazione per i suoi propri interessi, decidesse di lasciarsi andare a una vita di sperpero e di bagordi, rovinandosi nella salute dell'anima e in quella del corpo, anche in questo caso il termine della sua volontà sarebbe un amore, amore del suo vizio e della sua vitaccia, ma pur sempre un amore, che includerebbe una molteplicità di volizioni, di norme e di sacrifici, perché l'atomicità dell'attimo fuggente è inafferrabile.

Se il C. ci avesse tenuto a mantenere una più stretta concordanza sistematica fra teoria e pratica, egli avrebbe potuto, come

abbiamo accennato, elaborare una teoria delle « pseudo-volizioni », corrispondente alla sua teoria dei pseudiconcetti, e avrebbe potuto allora distinguere le volizioni universali ma prive di concretezza del diritto, da quelle concrete, esclusive e prive di universalità dell'amore.

Secondo noi, come il concetto matematico e quello naturalistico non sono pseudiconcetti, così il diritto e la carità non sono pseudo-volizioni ma determinazioni necessarie della volontà. Come il concetto empirico (o concetto di classe) raccoglie una molteplicità di rappresentazioni nell'unità di un concetto astratto, così l'amore, cioè la solidarietà del gruppo sociale (o volizione di classe) raccoglie una molteplicità di interessi nell'unità di uno stesso diritto. O meglio si deve dire che tanto gli interessi, considerati nella loro pura economicità, come il diritto puramente astratto, non sono che momenti analitici di quella sintesi a priori volitiva che è il nostro amore.

Nei *Saggi di Estetica* il C. ci ha offerto una nuova retorica, cioè una più viva esemplificazione e classificazione dei problemi particolari della Poetica; ugualmente nei saggi di *Etica e Politica* egli ci dà una nuova « dottrina delle virtù » e una più moderna casistica. Col doppio vantaggio, in tutti e due i casi, di non perdere mai di vista che il giudizio particolare non ripete la sua forza dall'astratta classificazione, bensì dal suo riferimento al concetto filosofico, e di svecchiare quegli schemi riempiendoli di un contenuto più attuale. Per questo i suoi saggi si rileggono con interesse. Nel capitoletto « *Compassione e giustizia* »¹ egli tratta dei concetti che abbiamo considerato in queste pagine, ma non riconosce che la giustizia si riferisce più particolarmente al concetto giuridico (o al carattere che il momento giuridico impone all'azione morale, di cui è costitutivo), e la compassione alla carità, e giunge all'identificazione adialeitica dei due concetti secondo il ragionamento che conosciamo: non vi può essere vera giustizia senza compassione, né compas-

1) *Etica e Politica*, p. 73.

Corrispondenza fra la solidarietà delle rappresentazioni nella legge scientifica e la solidarietà degli interessi nella carità.

L'identificazione adialeitica di giustizia e carità.

sione senza giustizia, dunque i due concetti sono uno solo. Egli ritiene che se presso alcuni filosofi quei concetti sono posti come distinti e talvolta fra loro contrastanti, ciò derivi da una concezione poco unitaria della moralità, che lascia sussistere diversi principî etici non armonizzati fra loro. Noi invece riteniamo che la simpatia umana o carità sia un principio distinto e superiore alla semplice giustizia, per cui dobbiamo essere giusti anche verso coloro che combattiamo, e in certi casi si richiede, come ben si dice, una giustizia spietata; mentre la carità comprende in sé la giustizia come suo momento essenziale.

219

L'inopia della carità.

4. *L'imperativo ideale.* La ragione logica per cui il C. ha considerato la carità come un pseudoconcetto morale è da cercarsi nell'inopia stessa di questa determinazione. L'amore, che dovrebbe essere superamento della particolarità dell'egoismo, è, per sua natura, particolare ed egoistico esso stesso. Non si può amare genericamente tutto e tutti, ma si ama e si lotta per la propria famiglia o nazione, per una istituzione concreta a cui sentiamo di appartenere. Ma per difendere gli scopi del nostro gruppo ci opponiamo necessariamente ad altri gruppi e dal nostro stesso amore rinasce l'odio. Questa fatalità delle opposte determinazioni risulta evidente nel più sacro e feroce dei nostri amori, nell'amor di patria.

Si può credere che giovi dilatare sempre più quel nostro collettivo egoismo, e veramente vi sono dei momenti storici che ci fanno obbligo di passare da un più ristretto a un più vasto amore, come i nostri padri sono passati dalla solidarietà feudale e comunale a quella della nazione. Ma l'amore è di sua natura esclusivo e l'Eterno non si raggiunge sommando quantità a quantità.

I giainisti indiani, che pretendono di amare ugualmente tutto ciò che vive e sorvegliano ogni loro passo per non schiacciare un insetto, si inaridiscono nel formalismo più sterile e disumano. E, per prendere un esempio da cose a noi più vicine, la Lega delle Nazioni, che volle includere nella sua tutela tutte

le razze dell'orbe terraqueo, si rivelò poi incapace di difendere i diritti dei più vicini popoli europei.

Il particolarismo nazionale non si supera con un generico cosmopolitismo, bensì rispettando in tutti l'ideale della patria; imperitura non è questa o quella città in cui la nostra mamma ci ha partorito, ma solo quella Roma onde Cristo era romano. La carità mi comanda di considerare come miei propri gli scopi del mio prossimo, ma vien pur da domandarci che cosa avrà guadagnato il mio ideale se passerò dall'egoismo mio a codesto egoismo per conto altrui. Al precetto che prescrive di considerare ciascun uomo come scopo in sé stesso e non mai come semplice mezzo, il C. contrappone giustamente l'affermazione che dobbiamo considerare e noi stessi e gli altri, nella loro particolarità, come mezzi per uno scopo ideale.

L'ideale esprime non uno scopo contingente che io possa volere e tu no, ma uno scopo universale ed eterno. Questa universalità aveva in mente Emanuelé Kant quando distinse l'imperativo categorico dagli imperativi contingenti, ma egli ebbe il torto di riferire talvolta l'universalità del precetto a un contenuto particolare, che non può essere che contingente. All'affermazione kantiana che se tutti si rifiutassero di restituire il deposito loro affidato, non vi sarebbero più depositi, Hegel obiettò perciò giustamente: che importa allo spirito universale che vi sieno o no dei depositi? Infatti si può ben concepire una società senza depositi bancari e senza proprietà privata.

Rispetto al contenuto particolare, tutti gli imperativi, anche quelli della virtù, sono ipotetici; e però i singoli precetti variano secondo i tempi e i paesi. Il precetto « restituisci il deposito che ti è stato affidato » è subordinato all'ipotesi: « se desideri far parte di una società in cui sia rispettata la proprietà ». Rispetto alla forma della volontà invece, tutti gli imperativi, anche quelli della prudenza, sono categorici. Il precetto: « sii coerente nella tua volontà economica, cioè agisci in modo utile » non ha nulla d'ipotetico e contingente, ma è un principio altret-

220
Imperativi categorici e imperativi ipotetici.

tanto universale come quello morale, anzi esso è veramente un momento del precetto morale. L'ideale invece è un imperativo assoluto perché il suo contenuto è una pura forma. Ai concetti puri della Critica teoretica corrispondono qui gli scopi a priori. Ideali per antonomasia sono le forme costitutive dello spirito: la Bellezza, la Verità, la Libertà, la Giustizia; che sono gli scopi stessi di Dio, i fini che la storia va realizzando nel suo faticoso cammino. Io amo Roma, ma ammetto che altri ami Cartagine, e posso stimare chi combatte per distruggere Roma; non posso invece ammettere che altri non ami la Verità e la Giustizia, non posso stimare coloro che sembrano mettersi contro gli scopi essenziali dello Spirito.

L'ideale è ciò che non può non essere voluto. Non si può imporre l'amore che ha carattere d'individualità, ma si esige il rispetto all'idea; e una vita che non sia illuminata da uno scopo superiore alle contingenze materiali, è priva di dignità. Quando un uomo sente di dover seguire il suo ideale, ogni suo particolare affetto tace e gli diventa estraneo. È questo il senso di quelle dure parole di Gesù: « donna, che cosa v'è di comune fra te e me? » E di quell'altre: « lasciate che i morti seppelliscano i loro morti »; parole che ci ispirano tanto maggior rispetto, in quanto le troviamo nello stesso libro da cui ci parlano le più sante parole di carità.

221

La fede nell'ideale.

Poiché non si tratta di beni contingenti, ma di scopi eterni che non possono non realizzarsi, l'ideale esige da noi la fede. È merito della filosofia cristiana di avere esaltato questa virtù teologale contro ogni obiezione intellettualistica. Diceva con troppo semplice dilemma il Voltaire: O una cosa mi risulta falsa e non posso prestarci fede, o mi risulta vera e non ho alcun merito a crederla. L'obiezione è valida contro chi ritenga che ci sia un merito a mandar giù a occhi chiusi delle dottrine che fanno a pugni con la ragione, è valida cioè contro i mistificatori della fede, ma la fede nell'ideale, di cui qui si discorre, è un atteggiamento della volontà che fa propri i fini della provvidenza, ed è sostenuta anche nei momenti più oscuri della vita,

dalla certezza che il male non può prevalere. Non contano le contrarie apparenze del momento, poiché « mille anni sono innanzi ai Suoi occhi come il giorno di ieri che è già trascorso ». L'opposto della fede è lo scetticismo morale, sempre pronto a deridere ogni magnanima aspirazione, sempre incline ai facili accomodamenti e alla vile acquiescenza di fronte agli effimeri trionfi dell'ingiustizia e della menzogna. Scetticismo che finisce fatalmente in quella disperazione morale che i teologi chiamano con termine appropriato un peccato contro lo Spirito santo.

L'etica del C. è tutta illuminata da una luce ideale. La sua polemica contro la precettistica, cioè contro coloro che vorrebbero ridurre la morale alla materialità di determinate « azioni virtuose » (e che corrisponde, in altro campo, alla sua polemica contro l'estetica del contenuto), ha appunto questo significato: oggetto della volontà morale non possono essere degli scopi contingenti, ma solo uno scopo universale. Pochi sono gli autori con cui possiamo consentire così pienamente come col Croce moralista, ma la sua sistemazione logica dei concetti ci sembra in più punti inadeguata; come talora ci avviene di ammirare il gusto artistico d'un critico, ma di dissentire dalla motivazione teorica dei suoi giudizi.

Egli dice, ad esempio, che secondo alcuni filosofi il principio della morale sarebbe il dovere, secondo altri l'ideale, o la gioia del bene, o la virtù, ecc. E tutti costoro sarebbero nel torto perché colgono la volontà morale non nel suo concetto, ma in uno o altro dei suoi aspetti empirici; e tutti avrebbero in qualche modo ragione perché quelle definizioni non sono che delle sinne-dochi che lumeggiano lo stesso concetto.¹ Secondo noi quei concetti non hanno significato empirico ma filosofico, e non riguardano uno stesso concetto ma concetti distinti. Il dovere per esempio si riferisce alla legge giuridica (e talora all'imperativo ideale), la gioia del bene e la virtù si riferiscono

222
Identificazione
astratta del do-
vere, della virtù
e dell'ideale, e
abbassamento di
questi principi a
classificazioni
empiriche.

1) *Pratica*³, pp. 135-136.

alla carità, e l'ideale al concetto che abbiamo procurato di definire in queste ultime pagine.

Nel Cap. XIV di *Etica e Politica*¹ il nostro autore esamina il conflitto che può sorgere tra il « cuore » e la « ragione », e lo considera come un contrasto fra due volontà morali, l'una più alta e l'altra più bassa. Secondo noi il conflitto qui delineato può essere di due maniere: o fra la ragione giuridica e la carità, oppure fra la carità e la ragione ideale. Nel primo caso deve vincere il cuore, perché la carità ha già in sé la giustizia e la supera. L'uomo dalla fredda ragione è in questo caso il legalista che si attiene alla lettera della legge e al quale conviene rispondere che la legge è fatta per l'uomo. Nel secondo caso deve vincere la ragione, cioè l'imperativo assoluto, perché nessun particolare affetto può essere superiore all'ideale.

Dice il Croce: Nel seguire il vostro cuore in contrasto con la vostra ragione « voi provate una sorta d'inquietudine e di rimorso, avvertite che un affetto più basso vi seduce a chiudere gli occhi al vero, il quale l'affetto più alto vi consiglia di guardar ben fiso; e nel tendere a far prevalere l'affetto più basso al più alto, nobilissimo che sia anche il primo riguardato da solo o in condizioni diverse dalle presenti, voi cedete a un cuore che è il vostro cuore individuale, alla vostra compiacenza e, in fondo, al vostro egoismo ».²

223

Il conflitto fra la giustizia e la carità, e quello fra la carità e l'ideale.

Qui è adombrato il contrasto fra la carità e l'ideale, la carità che è un sentimento generoso, ma che deve cedere di fronte a un dovere più alto. Nelle parole seguenti, invece, il termine « ragione » non significa più l'ideale, ma la giustizia, o meglio oscilla fra i due significati: verso coloro che hanno resistito al cuore e fatto prevalere la ragione — egli dice — il sentimento che proviamo « assai di rado è ammirazione (benché poi, quando diventa ammirativo, salga addirittura a quel culmine che si

1) *Op. cit.* pp. 68-72.

2) *Op. cit.* p. 69.

chiama venerazione), ma di solito sta tra la freddezza e la diffidenza ».¹

È chiaro, ci sembra, che noi non ammiriamo gli uomini della fredda ragione quando dubitiamo che in essi prevalga il sentimento del dovere e della giustizia per scarso fervore di carità, che se invece, in alcuni pochi casi, la nostra ammirazione diventa venerazione (come per le parole del Vangelo che abbiamo ricordate), si è perché allora non abbiamo dubbio che la carità ci sia, ma sentiamo che l'amore ideale supera quello terreno.

Abbiamo detto che il C. definisce la volontà come volizione dell'universale, per cui il suo concetto etico coincide con l'affermazione degli scopi eterni di cui abbiamo ora parlato. Ma egli identifica poi questo concetto con quello della virtù, che è un momento inferiore e con quello dell'azione etico-politica che è, come ora vedremo, un concetto distinto dall'imperativo ideale e ad esso superiore.

5. *La Politica.* I grandi assertori dell'ideale, i profeti e apostoli, si oppongono superbamente alla vita. Si dice che un agitatore russo, a chi lo rimproverava di mettersi contro la realtà, abbia risposto: tanto peggio per il reale. E con uguale coscienza della contraddizione disse l'antico: *victrix causa diis placuit, victa Catoni*. La contraddizione consiste nel considerare l'essenza dalla vita come negazione della vita, per cui talora si è portati a disperare per aver troppo sperato.

Al concetto puro della gnoseologia corrisponde l'ideale puro nella filosofia della Pratica, e come il concetto puro non diventa attuale che nel giudizio storico, così l'ideale morale non acquista realtà che nell'azione civile. In realtà non esiste l'ideale del Vero, ma solo quella determinata verità per il trionfo della quale lottiamo. Non esiste la Libertà, ma esistono le battaglie

224
Inattualità del
puro ideale.

1) *Op. cit.* p. 70.

combattute da un determinato popolo per conquistarsi la sua libertà.

L'amore fattivo provvede al bene di un dato gruppo o di una data istituzione, l'apostolo si affisa in un ideale eterno che trascende ogni gruppo e ogni istituzione; compito dei costruttori di storia, dei politici in alto senso, è la realizzazione dell'ideale nelle concrete istituzioni. Non basta all'azione civile l'amore per una data nazione, ma occorre realizzare nella nazione che amiamo un ideale universale di potenza, di giustizia e di civiltà. Per questo gli eroi della storia ci appaiono secondo l'espressione di Hegel come « gli uomini d'affari dello Spirito assoluto », e i popoli che hanno coscienza della propria missione storica considerano sé stessi come popoli sacerdotali e le loro gesta come adempimento di una volontà superiore: *Gesta Dei per Francos*.

Per quanto una cattiva letteratura e un'equivoca morale abbiano screditato questi concetti, si deve affermare che c'è nella volontà eroica qualche cosa di inesorabile e di spietato, e un vero e proprio superamento dell'amore; poiché si tratta di realizzare dei fini tali per cui è giusto sacrificare le persone e le cose da noi amate. Forse per questo si è dato un eccessivo rilievo alla forza, e si è creduto che questo sia l'elemento essenziale alla politica, come il documento è essenziale al giudizio storico, cioè come il corpo è necessario allo spirito.

È degno di nota questo fatto che nella storiografia, cioè nella piena attività teoretica, il riferimento al documento sensibile, cioè al più semplice e più basso momento della conoscenza, acquisti un'importanza fondamentale, per cui ogni storico che si rispetti raccoglie con lunga e assidua fatica il materiale documentario sul quale costruirà il suo lavoro, guidato dalla coscienza che a nulla varrebbero le sue concezioni più geniali se fossero smentite dai documenti. Analogamente nella Politica, cioè nella più complessa attività pratica, il riferimento alla forza violenta, che è la più semplice e più bassa determinazione della volontà, assume un'importanza preminente e ogni uomo

di Stato sa che i suoi ideali piú sacri saranno condannati a restare delle pie intenzioni, s'egli non avrà predisposto la forza necessaria al loro trionfo. Meglio una cronaca sicura che una pretesa genialità senza fondamento, meglio la positiva realizzazione di scopi modesti che un'apparente magnanimità ideale campata in aria. Con ciò tuttavia non si giustifica né uno storico che volesse ridurre la sua opera a una mera constatazione di fatti, né un politico che limitasse la sua azione a una manifestazione di potenza senza scopo ideale.

Abbiamo parlato finora dell'azione economica, giuridica, morale, ecc.; avremmo dovuto dire: dell'aspetto economico, giuridico e morale dell'azione. A rigor di termini l'azione civile è azione senz'altro, cioè l'unica manifestazione concreta dello spirito pratico.

Poiché l'ideale è ciò che si realizza sempre, esso è immanente in ogni nostro fine particolare. Come il piú comune dei nostri giudizi implica pur sempre una concezione storica e filosofica, così anche la piú semplice delle nostre azioni è sempre in qualche modo azione civile. Anche quella del rivendugliolo che compera la sua merce per dieci e la rivende per dodici, e in tal modo rifornisce il mercato e provvede alla sua famiglia che è parte dello Stato e del consorzio civile. L'individuo può averne una piú o meno chiara coscienza, ma ogni azione effettiva serve ai fini della provvidenza. Gli uomini — dice il Vico — credono di unirsi per la rapina e fondano gli Stati. Ora vi sono alcuni pochi, che piú consapevolmente votano la loro vita alla realizzazione di codesti scopi della provvidenza e sono gli eroi della storia, gli uomini politici in alto senso. Il desiderio di gloria che anima ogni uomo politico — e che è tanto diverso dall'istionismo della vanità — esprime la coscienza che la sua opera non mira a fini contingenti, ma attende il consentimento di coloro che il nostro tempo chiameranno antico.

Al nostro concetto si può contrapporre il concetto della politica come pura economicità, affermato dal Croce, notando che la realtà della vita smentisce la nostra concezione e convalida

quella opposta. Dove sono questi uomini politici che si propongono di realizzare degli ideali eterni? La sola parola fa ridere i nostri politicanti, i quali ritengono che gli ideali vanno adoperati finché possono esercitare qualche suggestione sulle folle, e quando non servono più vanno relegati in soffitta. Un uomo di governo del nostro tempo, infastidito per le « vociferazioni libertarie », ebbe a dire che nei suoi frequenti contatti con le masse popolari gli era spesso accaduto di sentirsi chiedere delle strade, degli acquedotti, delle tariffe protettive e delle rivendite di tabacchi, ma che nessun postulante si era mai presentato a chiedere un bene così metafisico come la libertà.

Ebbene: anche se si potesse dimostrare che la maggior parte degli uomini politici del nostro tempo poco si cura dell'ideale e molto dell'utilità, noi affermiamo che l'elemento utilitario per sé non è ciò che caratterizza l'azione politica. Si obietterà che con ciò la nostra concezione si confessa antistorica, poiché non sente il dovere di aderire a quella realtà, in cui l'anima irascibile e l'anima appetitiva hanno il sopravvento sull'anima razionale. Noi non chiudiamo gli occhi e ben vediamo codesta angusta realtà che ci stringe da presso, ma per essa non dimentichiamo la realtà più profonda. L'unà risulta da una superficiale considerazione quantitativa, l'altra dall'essenza stessa dello spirito.

Se badiamo semplicemente al numero dei lavori che si spacciano per opere d'arte, dovremmo dire che l'elemento sensazionale o edonistico è essenziale alla bellezza. Ma il filosofo risponderà che la quantità dei cattivi esempi non è normativa di fronte ai pochi capolavori, e che anzi tutto ciò che v'è di veramente sentito e di bello (e nessuna opera è del tutto priva di bellezza, poiché sarebbe in tal caso priva di realtà) smentisce l'estetica edonistica.

La stessa cosa si può dire di tutte le manifestazioni spirituali: nella maggior parte delle religioni abbondano elementi magici e fantastici, non per questo la nostra fede deve farsi supersti-

ziosa; la maggior parte dei giudizi umani sono incoerenti, ma non per questo l'incoerenza è norma della logica. Possono i falsi artisti, i falsi sacerdoti appellarsi alla realtà fin che vogliono, noi non vogliamo saperne della loro realtà, e ben sappiamo che essa non può prevalere. Essa appare ma non è. In quanto la storia riguarda un morto passato, la filosofia è anti-storica, o meglio metastorica, poiché essa non riguarda soltanto ciò che è stato, ma ugualmente ciò che sarà, non soltanto l'essere, nella sua empirica apparenza, ma anche quel *dover essere*, che costituisce l'essenza del divenire reale.

Ma esaminiamo più da vicino la teoria del nostro autore e vediamo se essa corrisponde veramente alla realtà. L'azione politica — dice il Croce — non è altro che azione guidata dal senso dell'utile, essa è indirizzata a un fine di mera utilità e per sé non può qualificarsi né morale né immorale.¹ Attività politica e attività economica sono concetti coestensivi e non è possibile addurre alcun carattere che distingua la prima nell'orbita della seconda.²

La richiesta che spesso si fa dell'« onestà » nella vita politica è manifestazione di volgare inintelligenza³ (simile a quella di chi richiedesse dalla poesia non l'impeto lirico ma il rigore delle argomentazioni scientifiche). Quando si tratta di sottoporsi a un'operazione chirurgica, ci si rivolge a un medico, onesto o disonesto che egli sia nella sua vita privata, purché fornito di occhio clinico e di abilità operatoria, così nel governo della cosa pubblica quello che importa è il genio politico e non l'onestà. Le pecche che possa eventualmente avere un uomo dotato di capacità politica, lo renderanno inadatto in quelle sfere, ma non già nella politica.⁴

La cerchia della politica è quella degli affari, dei negoziati, delle lotte ora insidiose ora aperte, della forza e della guerra; e in

228
La dottrina politica del C.

1) *Etica e Politica*, p. 213.

2) *Etica e Politica*, p. 215.

3) *Op. cit.* p. 165.

4) *Op. cit.* p. 166.

questa continua guerra individui, e popoli e Stati stanno vigili contro individui, popoli e Stati, intenti a mantenere e promuovere la propria esistenza, rispettando l'altrui solo in quanto giovi alla loro propria, e, in ogni altro caso, assaltando e distruggendo l'altrui o rendendosela soggetta.¹

Le lotte politiche non sono lotte morali, e gli Stati in quanto lottano tra loro non sono individui etici ma individui economici. L'individuo morale è tenuto a serbare la sua dignità, e perciò gli è vietato cedere alle disoneste minacce, ma gli è altrettanto vietato ostinarsi in un proposito riconosciuto ingiusto ed è suo obbligo riconoscere il proprio errore. La dignità degli Stati è tutt'altra cosa: è una dignità che consiste nell'asserire la forza senz'altro limite che questa forza stessa e il più conveniente e utile modo di usarla. Onde lo Stato non riconosce mai, in nessun caso, un proprio torto; ma, d'altra parte, cede alle minacce quando sono veramente pericolose. La sua è una forma di dignità che trova riscontro in quella dell'uomo prepotente, che non si piega se non al prepotente più forte o più fortunato di lui. Ma mentre l'individuo prepotente talvolta preferisce la rovina e la morte all'onta della sottomissione e rende così un omaggio indiretto alla coscienza morale, lo Stato invece, non può nemmeno ciò, non può preferire la propria rovina e morte alla salvezza, quale che sia, della vita, cosicché, se fosse un individuo morale, sarebbe da dire vile. E vili (se tale parola fosse adoperabile nel caso, come non è, perché lo Stato non si aggira nella cerchia etica) sono i suoi procedimenti: le sue lusinghe verso quelli di pari forza, e il suo timoroso rispetto verso i più forti, la sua mancanza di riguardo verso i deboli.²

Questa è la realtà che conviene affisare spregiudicatamente, se non si vuol cullarsi in vane e pericolose illusioni. Ma gli uomini amano la dolce pigrizia e non sanno rassegnarsi all'idea che la vita è lotta e che la pace perpetua non si può avere se non nella tomba. Di qui il detto volgare che « la politica è cosa sudicia »,

1) *Op. cit.* (appendice) p. 357.

2) *Op. cit.* (L'antierioicità degli Stati) pp. 176-177.

cioè la negazione della politica, che è la piú vistosa manifestazione della lotta umana; di qui il desiderio assurdo di farla finita con ogni lotta, accarezzando a parole l'ideale della pigrizia: la giustizia sociale e internazionale, l'eguaglianza, la fratellanza, l'accordo tra le classi, la lega dei popoli.

Gli uomini politici poi, non potendo mutare a loro beneplacito lo stato d'animo del volgo, fingono di approvarlo a parole pur negandolo negli atti, e talora, per mancanza di chiarezza filosofica, finiscono per restare irretiti nei loro sofismi oratorî, e si sentono allora come costretti a fare il male che non vorrebbero, a esercitare l'inganno quando proverebbero grande soddisfazione nel parlare a cuore aperto; cioè sono travagliati dalla coscienza (senza dubbio, fallace) di vivere contro morale e contro natura.

Il pregiudizio contro la politica è talmente diffuso che la gloria del Machiavelli, che coraggiosamente ne teorizzò la reale natura, ne rimase offuscata, e il suo nome proprio diede origine a un nome comune, che suonò sinonimo di perfidia e nequizia. E il popolo tedesco che, nella prima guerra mondiale, per bocca dei suoi uomini di Stato, ha procurato di svelare gli *arcana imperii* e di rendere trasparente e consapevole l'azione politica, è stato coperto dall'orrore morale del mondo intero. Errore suo, indubbiamente, ma di politica e non di teoria, e che lo ha mostrato fornito di sapienza teorica superiore a quella di altri popoli, e di coraggio del vero, ma sfornito di quel senso politico che invita a tener arcani gli *arcana imperii*, e a lusingare e illudere chi non chiede se non di essere lusingato e illuso.¹ Ognuno sente, crediamo, che in questa dottrina (che abbiamo riferita con le parole stesse dell'autore) c'è una visione realistica che non si può disconoscere, ma c'è insieme qualche cosa di falso, contro cui si ribella il nostro intelletto e la nostra coscienza.

Che nella realtà storica gli Stati si comportino al modo descritto

1) *Op. cit.* (La nausea per la politica) pp. 169-172.

229

Quale è la ragione per cui le azioni politiche si giudicano con diverso criterio da quelle private?

dal C. è un fatto che non si può negare, come non si può negare che anche uomini di grande rettitudine si giovano, a servizio della patria, di espedienti a cui nessun galantuomo ricorrerebbe a scopo privato. Ma quale è la ragione per cui le azioni politiche si giudicano con diverso criterio da quelle private? Secondo il C. la ragione è questa: che l'azione politica è azione economica e va quindi giudicata con criterio utilitario e non morale. Motivazione poco plausibile, perché anche l'industria è attività economica, ma non per questo si approverebbe l'industriale che assoldasse delle spie fra gli impiegati di un concorrente, cercasse di corromperne gli operai per sabotarne il lavoro o facesse collocare delle macchine infernali per rovinarne gli impianti. Secondo noi la ragione è precisamente opposta a quella addotta dal Croce: si ritiene lecito al politico ciò che non sarebbe lecito all'uomo particolare, non perché la politica sia un momento inferiore alla morale (come è l'economia) ma anzi perché essa è un'attività superiore, che ha già la sua morale in sé. Ciò è confermato dal fatto che noi ci facciamo più intransigenti e spietati nelle nostre lotte, quanto più alta è la causa per cui combattiamo. Se è vero, come scrive qualche antico, che Dante Alighieri fu uomo poco sollecito del benessere della sua famiglia, nessuno di noi si sentirebbe di censurarlo, e questo non già perché lo consideriamo « uomo economico » (nel qual caso anzi lo censureremmo) ma perché egli fu un eroe dello spirito che dedicò la sua vita a un'opera civile, per la quale è giusto sacrificare sé stessi e gli altri.

230

L'azione politica ha la sua morale in sé.

Le censure di immoralità che volgarmente si muovono agli uomini grandi derivano per lo più (non diciamo sempre) da un modo materiale e « contenutistico » di concepire la morale. Per i bisogni spiccioli della vita quotidiana si foggiano dei precetti empirici: « non rubare, non uccidere, non commettere adulterio ecc. » che ogni onest'uomo tiene istintivamente presenti come direttive nella sua azione, e che gli fanno dire: queste cose si fanno e quest'altre no (e guai se così non fosse!). Ma nell'applicazione al caso determinato quei precetti si rivelano o ina-

231

I precetti morali basati su un contenuto determinato sono o tautologici o falsi.

deguati e falsi (perché anche uccidere un uomo può essere, in certi casi, azione moralmente giusta) o tautologici e vuoti, in quanto si sottintenda che quelle azioni son da condannarsi soltanto quando sieno compiute ingiustamente. Ora, quando si tratti di giudicare un'azione di portata storica, l'inadeguatezza di quei preconcetti risulta con particolare evidenza, per cui si suol dire che l'azione politica non va giudicata secondo i precetti della morale, mentre si dovrebbe dire che nessuna azione umana va mai giudicata secondo la materialità di quei precetti.

Si confrontino a questo proposito le belle pagine del C. nel cap. III di *Elementi di Politica*,¹ in cui egli distingue il punto di vista moralistico da quello dello storico etico-politico. Il moralista, egli dice, è un pratico correttore o censore, che mira a tener saldo e inflessibile l'ideale morale esaminando la correttezza delle singole azioni e la maggiore o minore bontà dei singoli individui; mentre lo storico si volge a ricercare il passato in tutte le sue relazioni, e come l'interesse suo è piú largo di quello della pedagogica individuale, così piú largo è il suo sguardo e il suo giudizio e diversa la scala d'importanza alla quale egli si attiene.

Il C. paragona l'uno al grammatico o maestro di lingua e di stile, e l'altro al critico di poesia; il primo dei quali scruta severamente la proprietà e perfezione delle espressioni, e loda le perfette e condanna le imperfette, laddove il secondo accetta le imperfezioni pur di vedersi dinanzi un'opera di vera e grande poesia. E come i grammatici spesso approvano le opere mediocri in cui ritrovino proprietà e purità e sono proclivi a respingere le opere ricche di virtù e non povere di difetti, onde famose sono state le loro avversioni a Omero, a Dante e a Shakespeare; così i moralisti lodano i mediocri ma onesti e fanno il viso argigno ai grandi e colpevoli, agli Alessandri, ai Cesari e ai Napoleoni.

Qui, come si vede, il C. non contrappone piú il supposto uti-

1) *Op. cit.* pp. 273-277.

litarismo puro della politica alla moralità, ma distingue tra una morale più angusta e una più vasta e più alta.

Le considerazioni ora svolte ci possono spiegare la ragione del criterio particolare con cui si giudicano le azioni politiche, ma non ci spiegano perché gli Stati si comportino l'un verso l'altro in quel modo belluino che il C. ci descrive e che richiama alla mente il mostro biblico da cui lo Hobbes ha intitolato la sua opera. Dire che gli Stati sono enti economici non spiega nulla, perché non è detto che gli enti economici abbiano a comportarsi da belve feroci; ma c'è fra gli istituti economici e gli Stati questa differenza: che i primi svolgono la loro attività entro la cornice di un sistema giuridico saldamente costituito, e i secondi no.

Non si può dire propriamente che manchi ogni forma di diritto tra gli Stati (e se il diritto è, come noi sosteniamo, una categoria universale, esso non può mancare in nessuna forma di convivenza umana), non manca, tanto è vero che si concludono convenzioni e patti e alleanze, tutte cose che non avrebbero senso senza il riconoscimento di un diritto; ma vero è che il diritto internazionale è la forma più malsicura e imperfetta di diritto; una funzione che non ha saputo ancora crearsi l'organo adatto. Non c'è diritto senza forza esecutiva e senza sanzione, e anche nelle relazioni internazionali la sanzione c'è, se non altro nel fatto che uno Stato che mancasse regolarmente ai suoi impegni si screditerebbe di fronte all'opinione pubblica e non troverebbe più contraenti; ma ognuno vede quanto sia platonica ed evanescente una istituzione giuridica come l'opinione pubblica.

232

L'inefficienza del diritto internazionale e il malcostume politico.

Il diritto è, come abbiamo detto, momento preparatorio ed insieme elemento costitutivo della morale, ed è inevitabile che la mancanza di un diritto certo corrompa il costume e ne abbassi lo stile, anche in uomini che abbiano una non ottusa sensibilità morale. Se la diffamazione e le offese all'onore sono di loro natura materia male disciplinabile per via giuridica, è naturale che il cittadino provveda a farsi giustizia da sé secondo un illegale codice cavalleresco, col congiunto rischio di uccidere un uomo per una parola disavveduta; se la legge che vieta il contrabbando

e il « mercato nero » resta per lo piú lettera morta, è naturale che anche le persone per bene finiscano per ricorrere a quei commerci illegali. Se domani il furto non venisse piú affatto punito e l'istituto della proprietà decadesse, anche gli onest'uomini dovrebbero acconciarsi a una vita di rapina, e se vigesse la regola che chi non uccide resta ucciso, ogni buon padre di famiglia dovrebbe procurare di sparar lui per primo.

Essendo di tal genere le relazioni tra gli Stati, avviene naturalmente che le convenzioni giuridiche che pur sussistono vengono via via infrante, e che il modo di agire degli Stati vada sempre piú avvicinandosi all'ideale della « pura economicità ».

Vige la convenzione che il territorio di un popolo neutrale non debba venir invaso dai belligeranti; ma se c'è il pericolo che il nemico non rispetti quella convenzione e acquisti con ciò un vantaggio decisivo su di noi, non sarà nostro dovere prevenirlo? E se anche quel pericolo fosse piuttosto problematico, ma l'invasione di quel territorio fosse l'unico mezzo per la salvezza della patria, o comunque un mezzo sicuro di procacciare vantaggio alla nostra parte e di risparmiare le vite dei nostri soldati, dovremmo rinunciarvi per l'ubbia di un diritto campato in aria? E poiché l'aver nome di aggressori ci nuocerebbe, non sarà opportuno protestare che l'aggressione era stata preparata dal nemico e che noi l'abbiamo dovuto prevenire per difenderci? C'è la convenzione che non si bombardano le città aperte; ma se questo è un mezzo per vincere o per abbreviare la guerra, perché si dovrebbero rispettare le vite dei vecchi, delle donne e dei fanciulli, mentre muoiono al campo i giovani piú validi? Si distruggeranno dunque le città nemiche, ma protestando che i nostri non colpiscono che obiettivi militari o ricorrono soltanto a delle giuste rappresaglie per rintuzzare le barbare sopraffazioni degli altri. C'è la convenzione di rispettare gli ospedali, di non massacrare i feriti e di trattare umanamente i prigionieri; ma se, mascherando da ospedale coi segni convenuti della croce rossa una posizione chiave, si potrà avere qualche vantaggio, non si mancherà di farlo, tanto piú che quand'anche il

nemico se ne accorgesse e la colpisse coi suoi obici, si potranno poi pubblicare le fotografie dell'ospedale colpito acuendo in tal modo la volontà combattiva dei nostri. Se uccidendo i prigionieri feriti si guadagna tempo per le operazioni militari, si uccideranno; e se torturandoli si potrà avere qualche utile informazione, si tortureranno. Il nemico certamente farà altrettanto, e allora, per rappresaglia, si tratteranno in modo disumano tutti i prigionieri, o si fucileranno in massa, col vantaggio di risparmiare trasporti, viveri e alloggi, ed indurre i nostri a una disperata resistenza, per non subire a loro volta la stessa sorte dalla ferocia nemica.

E poiché v'è pure il pericolo che vi sieno delle anime sentimentali tra i nostri concittadini che male si adattino al nuovo costume, sarà bene premunirsi a tempo, instaurare un regime forte anche all'interno, abolire le garanzie costituzionali, istituire dei giudizi statari, reintrodurre di fatto se non di nome la tortura nelle procedure inquisizionali, e possibilmente scegliere un gruppo inoffensivo di concittadini, attribuir loro un potere tenebroso, fabbricare documenti per accusarli d'ogni nefandezza, dichiararli fuori legge e aizzare contro di loro l'odio delle folle; conseguendo in tal modo il vantaggio di abituare gli altri cittadini a un costume aggressivo, di far loro tollerare ogni sorta di restrizioni e angherie con la coscienza d'essere pur sempre dei privilegiati, e di aver pronto un capro espiatorio per ogni evenienza. Quando infine si fosse ottenuta la meritata vittoria e il nemico fosse a nostra discrezione, non si vorrà commettere l'errore di lasciargli l'indipendenza e con ciò la possibilità di prepararsi alla riscossa, ma si seguirà una politica piú accorta e virtuosa, sterminando con metodiche carneficine e con una scientifica sterilizzazione i popoli che non si possono tener soggetti, e destinando gli altri al rifornimento di un mercato di schiavi, secondo l'antica usanza dei padri.

Queste sono le magnifiche sorti e progressive della vita politica (e non avremmo saputo ricavarle dalla nostra fantasia). Di solito se ne attribuisce la responsabilità a coloro che piú degli

altri hanno contribuito ad abbassare il costume politico, infrangendo per primi delle norme fino allora consacrate dalla consuetudine, e non vogliamo dire che questa responsabilità non sussista affatto. Ma la responsabilità l'abbiamo noi tutti uomini del nostro tempo, che non abbiamo saputo costituire un diritto e una forza tali, che possano salvare la nostra civiltà dalla rovina.

O si riuscirà a costituire in una qualsiasi forma un non platonico diritto armato internazionale, o saranno inevitabili i periodici, immani, macchinosi macelli e il progressivo abbruttimento del costume, onde sarà giusto dire che la politica è cosa infame. Il C. schernisce l'idea di una organizzata solidarietà tra i popoli e di una giustizia internazionale, e la chiama l'ideale dei pigri, che non sanno rassegnarsi al fatto che la vita è lotta; come se non ci fossero lotte più degne di quelle che si fanno a colpi di cannone, come se fosse un segno di pigrizia desiderare di lavorare senza ammazzare il prossimo, come se la vita soldatesca fosse l'ideale della laboriosità!

È vero che il mondo è stato sempre pieno di progetti pacifisti ingenui e strampalati, come è vero che i tentativi pratici finora fatti, dalla Santa Alleanza alla Lega delle Nazioni, sono stati particolarmente infelici, ed è verosimile che i nuovi tentativi, che pur si dovranno fare, ripeteranno i difetti dei precedenti e, mettendo nello stesso mazzo bianchi, neri e gialli, creeranno degli organismi d'apparenza universalistica ed egualitaria, che dovranno servire in sostanza agli interessi particolari degli Stati più forti; oppure, senza maschera, si costituirà un ordinamento ad esclusivo beneficio dei vincitori. Ma anche gli istituti giuridici e gli Stati ora esistenti, che si sono svolti attraverso lotte di millenni, hanno avuto origine dalla cupidigia e dalla rapina ed hanno servito e servono a interessi di classe, e tuttavia tutti diciamo che val meglio un cattivo governo che nessun governo. Sopraffazioni, patimenti, errori, possono diventare stimoli costruttivi di miglioramento, soltanto con lo scetticismo non si costruisce mai nulla. Ciò che oggi ci fa spasimare d'angoscia ci

apparirà forse domani un processo di risanamento, e forse gli storici futuri vedranno nelle due guerre che hanno devastato il nostro mondo, le prime tappe verso la costituzione di un nuovo Diritto.

Ritornando al primo detto, cioè al problema dal quale siamo partiti e che riguarda l'identificazione crociana della politica con l'economia, si potrebbe obiettare che quanto abbiamo ora notato intorno al modo effettivo di comportarsi degli Stati, armati l'un contro l'altro nelle loro reciproche competizioni, conferma la tesi sostenuta dal Croce e da noi combattuta. A ciò si deve rispondere che anche due santi, in quanto lottano tra loro, sono individui economici, ma non per questo è lecito identificare la santità con l'economia.

C'è un momento economico in ogni attività umana, ed esso non è altro che il momento della lotta, per cui giudicare la forza e l'abilità con cui un uomo combatte nelle sue lotte, significa giudicarlo dal punto di vista economico. Ma come non si combatte per il puro gusto di menar le mani, così l'attività economica è sempre un mezzo e non mai uno scopo. Fu detto che il fine giustifica i mezzi, ma se con ciò s'intende dire che dei mezzi disonesti vengono giustificati dalla moralità dello scopo, si deve dire piuttosto che i mezzi, in quanto mezzi, non possono essere né morali né immorali, ma semplicemente adatti o disadatti allo scopo; e quando sembra che ci sia conflitto tra la moralità del fine e l'immoralità dei mezzi, il conflitto è veramente fra due scopi o ideali diversi.

Il fatto che quando si parla di azioni politiche ricorrono facilmente al pensiero le più vistose manifestazioni della politica estera, è una delle ragioni che possono far sembrare plausibile l'identificazione della politica con l'economia. Politica estera diventa naturalmente sinonimo di attività economica se chiamiamo relazioni verso l'estero quelle in cui lottiamo per gli interessi nostri o del nostro gruppo, prescindendo dalla solidarietà verso altri gruppi.

Da questo punto di vista ogni azione umana ha due facce, l'una

di politica interna e l'altra di politica estera. Si dice ad esempio che il commercio e l'industria sono attività economiche, ma se consideriamo l'atteggiamento dell'uomo d'affari verso la sua famiglia, cioè nella sua politica interna, dovremmo dire che la sua industria è un mezzo e il benessere della famiglia è lo scopo. E se egli ama il lavoro al quale s'è dedicato e si unisce ad altri per migliorarne le condizioni e lotta contro altri rami di produzione che abbiano interessi opposti, la sua industria diventa il campo della sua politica interna (cioè lo scopo che egli ama), e la sua lotta contro gli interessi contrastanti diventa la sua politica estera (cioè un mezzo per quello scopo). Così noi diciamo che la guerra è azione economica, in quanto la consideriamo come azione rivolta contro il nemico esterno, ma se badiamo al soldato che sopporta i disagi della guerra e si sacrifica per il bene della patria, non possiamo giudicarlo uomo economico.

È chiaro dunque che quando si considera soltanto la forza e l'abilità di un uomo d'azione, si guarda una sola faccia della sua azione, mentre non può essere indifferente al nostro giudizio il sapere per quali scopi quella forza e quella abilità siano state impiegate.

Qual'è il criterio con cui si giudica l'uomo politico? È sufficiente alla nostra approvazione il dire che egli ha provveduto accortamente a interessi suoi, oppure si richiede che egli metta la sua forza al servizio di una causa civile? Il C. dice in un inciso, come cosa che s'intende da sé, che le azioni politiche non si compiono per soddisfare la propria sete di potere o altra privata ambizione o passione, bensì per la sacra tutela della causa ideale che la storia ci ha affidato.¹ Se dunque si vuol chiamare « utile » l'azione del politico, conviene soggiungere: utile non per sé ma per la sua causa. Ma, per ricordare altre parole dello stesso Croce, quando si opera mirando all'utile che non è l'utile dell'individuo, ma quello che lo comprende sotto di sé e lo trascende, si è già oltrepassata la mera coscienza economica, si è

1) *Etica e Politica*, p. 215.

riempiuta questa di un contenuto morale, si è data all'attività pratica la forma etica.¹

Secondo questa definizione l'azione politica oltrepassa sempre la sfera economica. L'economicità è un momento dell'azione politica, come la rappresentazione documentata è un momento del giudizio storico, momento necessario, ma non sufficiente a coglierne l'essenza.

La natura utilitaria della politica risulterebbe, secondo il C., anche dal fatto che laddove l'uomo morale ha, in dati casi, il dovere e il diritto di sacrificare la sua vita, lo Stato è di qua da questo dovere e da questo diritto. Chi esercita opera politica deve unicamente avvisare alla salvezza dello Stato, col quale si identifica in quell'atto, e compiere ogni sforzo e adoperare ogni mezzo che a ciò conduca. La storia, la quale non conosce eroi i quali abbiano sacrificato la loro patria a un'idea, conosce invece coloro che hanno meritato biasimo per aver sottoposto gli interessi dello Stato a un'idea o a un sentimento morale, generoso, ma estraneo al determinato dovere politico.²

Da queste considerazioni si deve trarre, secondo noi, la conclusione precisamente opposta: la Politica è un compito superiore alla volontà virtuosa, e perciò appunto l'ideale politico non deve venir sacrificato a nessun particolare affetto o sentimento, mentre sarebbe falso dire che non si devono sacrificare degli interessi economici per considerazioni morali. Lo Stato è dunque di là e non di qua da questo dovere. Se fosse vero che in grazia del suo carattere economico lo Stato non va mai sacrificato, si dovrebbe concluderne che nemmeno un'azienda commerciale si debba mai sacrificare per ragioni ideali.

Vedremo nelle prossime pagine che il sentimento religioso si può considerare come un momento superiore alla Politica, e chi così lo consideri, sentirà il dovere, ove il suo sentimento po-

2) *Pratica*³, p. 353. Il C. dice veramente: « Si è già oltrepassata la mera coscienza giuridica », ma, come sappiamo, per lui coscienza giuridica e coscienza economica sono termini equivalenti.

2) *Etica e Politica*, p. 345.

litico venisse in contrasto col suo ideale religioso, di sacrificare il primo al secondo. Che non è una supposizione immaginaria ma una realtà storica in tutti coloro che, in tempi lontani e in tempi a noi vicini, si sono distaccati dalla loro gente e dalla terra dei padri e hanno strappato la loro patria dal loro cuore, quando la patria terrena esigeva il rinnegamento della loro fede.

L'identificazione del valore politico con quello economico ci sembra uno dei piú gravi errori in cui sia incorso il nostro autore, ma fa piacere poter constatare che, a differenza di tanti altri, il C. ha predicato male ma ha agito bene; per cui si può dire: non fate come egli dice ma fate come egli fa. Quando il C. ha sentito il dovere di agire politicamente, egli non ha mai seguito il « criterio economico », non ha perseguito l'utilità, nemmeno la mera utilità della patria, ma ha seguito un imperativo ideale, e soprattutto egli ha avuto coscienza di compiere opera politica con tutta l'opera sua,¹ che fu opera di studioso e insieme di uomo, sollecito non di un'utilità contingente ma di un valore universale. Questa è l'azione politica come noi la intendiamo e come dev'essere intesa, che potrà esplicarsi in campi assai diversi, ma in cui non potrà mancare quello che è il suo carattere distintivo: la volontà implacabile di lasciare dietro a sé un mondo in cui pulsasse una vita piú intensa e piú alta.

La teoria della Politica come economicità avrebbe dovuto far aderire il C. a quelle dottrine che pongono nella forza e nell'autorità l'essenza dello Stato; con felice inconseguenza egli considera invece l'autorità statale come sintesi di forza e di consenso, di autorità e libertà. Il dilemma — egli dice — se lo Stato si fonda sulla forza o sul consenso, e il quesito se legittimo sia lo Stato dovuto alla forza o solo quello dovuto al consenso, vanno risolti nel senso che forza e consenso, sono in politica termini correlativi e dov'è l'uno, non può mai mancare l'altro. E forse meglio avrebbe detto: dove manca l'uno

1) Cfr. *Contributo alla Critica di me stesso in Etica e Politica*, p. 388.

Considerando la politica come unità di forza e consenso, il C. ne smentisce il carattere economico.

manca di necessità anche l'altro. Infatti una forza che non trovasse alcun consenso, sarebbe una pura violenza che si struggerrebbe in sé stessa; e un consenso, privo di ogni forza, resterebbe una pia intenzione senza capacità di attuazione.

Ma il C. non si è accorto che il consenso è precisamente l'opposto dell'economicità. Azione economica significa un'azione considerata nella sua assoluta individualità, e quindi nella sua opposizione contro le volontà avverse, il momento economico è quindi il momento del dissenso e della lotta. Consenso significa invece solidarietà di interessi, unione di più volontà in uno scopo comune, cioè superamento della volontà individuale. Dire che la volontà politica è, com'è certamente, unità di forza e di consenso, significa negarne il carattere puramente economico. È ben vero che anche dei banditi possono unirsi fra loro a scopo di preda, ma la loro società avrà carattere « economico » verso gli altri (nella loro « politica estera »), mentre, finché dura il consenso, non potrà mancare nelle relazioni fra loro né la giustizia né una certa generosa solidarietà.

Il diritto come momento essenziale dell'azione politica.

Economia, diritto e azione politica, che sono concetti distinti, come l'arte, la matematica e la storia, vengono astrattamente identificati dal Croce, ciò che gli toglie, fra altro, di riconoscere la funzione del diritto come momento della Politica. Tale funzione consiste nell'unire i vari individui o gruppi individuali di uno Stato sotto una comune volontà giuridica. Il C. vede il significato economico e quello morale dello Stato, ma non ne vede il significato giuridico che è forse quello storicamente più importante: lo Stato come soggetto della volontà legislatrice.

Questo disconoscimento della funzione giuridica induce il C. a un atteggiamento incomprensivo di fronte all'esigenza dell'uguaglianza. Dopo avere accennato ad alcune teorie politiche unilaterali come il democratismo, il giacobinismo, ecc., egli osserva: « Le teorie politiche finora respinte perché teorie unilaterali, hanno perciò stesso almeno questo merito, di fondarsi sopra un aspetto o momento reale e di ricordarlo enfaticamente nei casi in cui si tende a dimenticarlo o a negarlo. Ma c'è una

teoria politica che non possiede nemmeno simile merito e non si fonda su alcun momento della relazione politica, ed è tuttavia quella che vanta forse maggior numero di seguaci, la teoria che, per evitare fraintendimenti, chiameremo non già democratica e neppure giacobina, ma, quale essa è, *egualitaria*». ¹ « Il democratismo sarà, nelle circostanze date, plausibile o no, e il giacobinismo sempre pochissimo plausibile, ma l'uno e l'altro non sono intrinsecamente impossibili e assurdi com'è invece la teoria egualitaria ». ²

Secondo noi quella teoria ha un significato ben legittimo ed esprime la sacrosanta esigenza dell'uguaglianza di fronte alla legge, che non è poi altro se non l'esigenza di passare da uno Stato basato sull'arbitrio a uno Stato basato sulla legalità. Non si chiede che i cittadini sieno uguali nel senso di avere tutti lo stesso tenor di vita, gli stessi onori e gli stessi diritti, anche quando abbiano attitudini, funzioni e doveri diversi; non si tratta di livellare le diversità individuali, ma anzi di farle valere togliendo di mezzo privilegi arbitrari e trattando tutti i cittadini con uno stesso criterio giuridico. Non si chiede (o almeno non si dovrebbe chiedere) che il soldato e il generale abbiano lo stesso trattamento, ma che vi sieno delle leggi che stabiliscano il trattamento dei soldati e quello dei generali, si chiede che ogni soldato, se abbia la preparazione e la capacità richieste, possa diventar generale, e che nell'assegnare un ufficio non si domandi se il candidato sia ben visto presso la Corte o presso gli alti gerarchi del partito dominante, ma si badi a scegliere l'uomo più capace e più adatto a quell'ufficio. « La legge è uguale per tutti » non significa altro che questo: che la legge deve essere legge e non arbitrio.

Connessa con questa (e forse identica) è l'esigenza che vi sia un codice unico per tutti i cittadini e che la stessa infrazione non abbia da essere giudicata in modo diverso per l'aristocratico, il

1) *Etica e Politica*, p. 224.

2) *Ibid.*, 225.

sacerdote e il plebeo. Si può sostenere che quest'ultima esigenza non è identica a quella dell'equità giuridica, perché, in determinate circostanze, vi può essere la codificazione di diversità di trattamento secondo la diversità della nascita, senza che ciò contraddica al concetto di legge. Ma, a rigore, non si avrebbe in quel caso un solo Stato giuridico, ma piuttosto la simbiosi di più Stati. Comunque non si deve dimenticare che il diritto non è che un momento astratto della coscienza morale e la coscienza europea degli ultimi secoli (prima dell'oscuramento morale e giuridico dell'ultimo ventennio) si è andata sempre più orientando verso il principio che gli uomini si giudicano dalle loro azioni e non dalla loro nascita; e ci sembra desiderabile che l'assetto economico e sociale della nostra civiltà continui a svolgersi verso questo ideale dell'uguaglianza, il quale esige che a ciascun cittadino sia offerta la stessa opportunità di mettere le sue energie al servizio della causa comune.

239

L'indifferenza
teorica delle
ideologie poli-
tiche.

Connessa con la teoria economica della Politica è la veduta del C. riguardo all'indifferenza teorica delle ideologie di partito. Le teorie o pseudoteorie dei partiti sarebbero nient'altro che espedienti pratici di cui i partiti si servono (a quanto pare, legittimamente) per suscitare la parvenza di avere a sé alleate la ragione e la scienza, mentre ragione e scienza stanno per tutti e per nessun partito. Le teorie con le quali i partiti ragionano i loro programmi possono essere, prese per sé, corrette e vere, ma non hanno alcun legame col partito in quanto volontà politica. Altre volte sono false o tutt'al più esprimono in forma di apparenza logica i sentimenti e le tendenze pratiche del partito, non di meno adempiono anche in questo caso (né più né meno di quando sono vere) al loro ufficio, che è ufficio oratorio e strumentale e non logico.¹

Ciò che il C. dice qui può avere il merito di ammonirci a non prendere troppo sul serio certe pseudo-teorie politiche che vengono divulgate a scopo di propaganda, a non perdere il nostro

1) *Ibid.* (Politica « in nuce ») p. 238.

tempo a confutarle ma a badare, nel giudicare i partiti e gli uomini politici, piú alle azioni che alle parole. Ma se il passo che abbiamo riferito fosse da prendersi alla lettera si stabilirebbe un *hiatus* fra teoria e pratica e fra economia e morale, e la distinzione di valori diventerebbe (secondo la tendenza che abbiamo spesso notata) distinzione di atti, e quindi separazione dei valori. Da quanto egli dice potrebbe sembrare che per un galantuomo che si decida a collaborare a un partito, abbia da essere indifferente se i presupposti teorici di quel partito gli sembrino ben fondati o no. Supponiamo che un industriale, sapendo per sua esperienza che i dazi protettivi giovano ai suoi affari, abbia appoggiato un partito che aveva nel suo programma l'intensificazione della politica protezionistica, e lo abbia fatto ritenendo che quello fosse il modo migliore di dare incremento a tutta la produzione, procacciare lavoro ai disoccupati e aumentare la ricchezza nazionale. Se poi, con un po' di studio e di riflessione, egli si convincesse che quelle misure protettive ad altro non conducono che a diminuire la capacit  produttiva della nazione e ad aumentare la disoccupazione e la miseria, dovrebbe egli, secondo il C., concludere: le ideologie non contano, poco importa che sieno vere o false, io bado ai miei interessi e continuo ad appoggiare quel partito? La verit    che il C. ha appoggiato in pratica proprio quel partito che gli parve basarsi su un'ideologia filosoficamente e storicamente plausibile, e cos  fanno tutti i galantuomini, perch  non c'  fra teoria e pratica alcuna scissione, bens , come il C. ha riconosciuto altrove, reciproca implicazione, che vuol dire unit  dialettica.

Nei passi che abbiamo riferiti (e in tanti altri) il C. esclude l'istanza morale dalla valutazione dell'azione politica, e sembra accettare come realt  ineluttabile il modo brutale che hanno gli Stati di comportarsi nelle loro reciproche relazioni. Ma la sua coscienza morale non resta soddisfatta della sua teoria. Egli vede (come tutti vediamo) le difficolt  e i pericoli dei tribunali internazionali e di istituti come la Societ  delle Nazioni, ma aggiunge: « E non di meno, il genere umano non rinuncia alla sua

brama e alla sua domanda di un mondo piú giusto e piú mite e piú civile, ossia piú umano, in cui tutti i diritti sieno protetti, in cui ogni opera buona trovi aiuto e incitamento, in cui via via diminuiscano gli affanni e i dolori o vengano portati in piú alta sfera che non sia quella dello iugularsi a vicenda, in cui sia abolita la guerra, non la guerra metafisica che è intrinseca al vivere stesso, ma la guerra che continua il costume barbarico del sangue, delle stragi, delle crudeltà e dei tormenti. E non solo non rinuncia a questa brama e a questa domanda, ma neppure alle premure e alle speranze che gli Stati se ne facciano intermediari e strumenti, e accolgano tra i compiti loro e pongano in cima agli altri il compito di civiltà innalzandosi a « Stati etici » o « Stati di cultura »: la quale civiltà o cultura è così legata alle condizioni del mondo intero che non può assicurarsi o promuoversi se non con una politica internazionale anch'essa di civiltà e di cultura ».¹

Egli ritiene che questa richiesta della coscienza umana sia legittima e non contraddica alla sua teoria. Il momento dello Stato e della politica (il momento economico) è un momento necessario, ma la coscienza morale è un altro momento non meno necessario. « Il secondo non distrugge il primo, sí invece riopera perpetuo sopra esso, batte in perpetuo alla sua porta e in perpetuo si fa ascoltare e accogliere, pur conformandosi alla legge che regna in quella sfera ». Il politico, che non conosce se non interessi e utilità, si trova dinanzi nuovi interessi e nuove utilità, sorte da nuovi bisogni morali e non può respingerli e deve fare i conti con loro. Da ciò si ricava la pratica conseguenza che non basta invocare dagli uomini politici opere di pregio morale, chiedendo ad essi sforzi che debbono essere compiuti da noi, ma bisogna aiutarli con le effettive modificazioni indotte nelle menti e negli animi. Se gli intelletti si liberassero piú largamente dagli stolti concetti delle razze e delle nazioni privilegiate, se, con l'ingentilimento degli animi, si accrescesse la

1) *Etica e Politica*, pp. 346-347.

reciproca simpatia tra le famiglie umane, gli uomini di Stato non potrebbero poi seguire quei concetti e quelle avversioni e valersene nella loro opera pratica, e una politica piú umana s'imporrebbe col fatto.¹

Il modo tenuto qui dal C. per trarsi d'impaccio nel contrasto fra la sua sensibilità morale e la sua teoria politica non ci sembra né realistico né logico. Non logico, perché se è vero, come il C. ha detto e ridetto, che non per poca sensibilità morale ma per la natura stessa del suo ufficio, l'uomo politico deve provvedere con qualsiasi mezzo alla salvezza e potenza dello Stato, e non ha diritto di sacrificare gli interessi che gli sono affidati per considerazioni morali, è chiaro che un maggiore ingentilimento degli animi (augurabile e augurabilissimo per sé) a nulla gioverebbe nelle competizioni internazionali. E non realistico, perché se dobbiamo aspettare che si formi una coscienza pubblica di tal forza da obbligare gli uomini politici, i quali dispongono dell'organizzazione militare, a mutare radicalmente i loro metodi, c'è il rischio che nel frattempo la civiltà europea sia per diventare un ricordo storico.

Che aggredire senza provocazione un paese neutrale, spogliarlo delle sue risorse, ridurlo a campo di battaglia e devastarlo, costringere i suoi cittadini a collaborare con gli aggressori e trattarli da ribelli quando vi si rifiutino, che tutto ciò non sia cosa ben fatta, è sentimento anche oggi sufficientemente sentito dalla coscienza comune. Tanto è vero che gli uomini politici dei nostri giorni non ripetono l'errore commesso dai tedeschi nel '14 col dichiararsi francamente aggressori del Belgio, ma ricorrono a quella ipocrisia che è pur sempre un omaggio che la politica rende all'opinione pubblica.

Mille fatti stanno a dimostrare il contrasto grandissimo e tuttavia inefficace fra la sensibilità morale dei cittadini e il modo di agire dei politici. Pochi anni fa un tribunale tedesco doveva pronunciarsi nei riguardi di un tale che aveva violentato una

240

L'ingentilimento degli animi può influire da sé sui metodi della politica internazionale?

241

Impotenza della coscienza morale disarmata.

1) *Ibid.* pp. 347-349.

giovinetta ebrea, e i giudici, ispiratisi a considerazioni politiche, assolsero l'imputato da quell'accusa con la motivazione che il fatto per sé non costituirebbe reato, e lo condannarono invece per *Rassenschande* cioè per aver fatto offesa alla purità della razza tedesca con un connubio infamante. Riteniamo che la media sensibilità umana di nessun popolo d'Europa (nemmeno quella della Germania nazista) sia mai scesa al punto da non risentire sgomento e indignazione di fronte a simili fatti, ma ognuno vede quanto ciò abbia potuto in favore di quei milioni di uomini, di donne e di fanciulli che furono metodicamente sevizati e massacrati in questi anni.

242

La coscienza della comune umanità deve diventare una coscienza armata.

In un tempo in cui il potere politico dispone dei mezzi di repressione di cui dispone oggi, non si può sperare che il buon cuore dei cittadini disarmati possa opporsi efficacemente alla volontà armata dei governanti: i duecento citrulli diranno (o penseranno) di no e i quattro indiatolati faranno di sí. L'elevamento della coscienza morale e religiosa resta certamente essenziale, ma questa coscienza della comune umanità deve diventare una coscienza armata. In quale forma questa esigenza potrà realizzarsi lo sapranno coloro che la realizzeranno; la forma che a me, oggi, pare meno utopistica di altre, è questa: che si formi una unione di potenze, non un'alleanza con eserciti autonomi ma una unione effettiva, così forte da poter imporre a tutte le nazioni la propria legge. L'imperio sarebbe certo esercitato apertamente o larvamente a favore dei piú forti, ma è probabile che, nel proprio interesse, le nazioni dominanti finirebbero per concedere la parità a tutte le nazioni civili, come fecero in certi casi Roma antica e l'Inghilterra moderna.

Concludendo le nostre considerazioni sulla teoria della politica, possiamo notare che, essendo l'azione civile la piú alta attività pratica, si assommano qui tutte le divergenze che abbiamo via via rilevato fra il nostro modo di concepire i momenti dello spirito pratico e quello del nostro autore.

Il dissenso concerne piú particolarmente i seguenti punti:

1) L'identificazione del criterio economico con quello politico. A questo proposito è interessante notare che il C. s'è fermato nella sua teoria politica a uno stadio analogo a quello da cui egli era partito nella sua prima teoria della storiografia. Egli aveva creduto allora di poter ridurre la storia sotto il concetto generale dell'arte, mentre la meditazione ulteriore, e in parte l'influenza del Gentile, lo hanno poi indotto a identificare la storia con la filosofia. Per la Politica invece è mancato questo svolgimento ed egli è rimasto alla semplice identificazione della più alta con la più bassa attività pratica.

2) L'autonomia dal C. attribuita all'attività economica. Per noi l'economicità non è un fatto ma un valore, e ciò significa che non esistono in sé azioni economiche, ma che ogni azione può essere giudicata secondo il criterio economico. Data la tendenza del C. ad oggettivare i valori, egli presuppone che vi sieno da una parte delle azioni puramente economiche e dall'altra delle azioni economico-morali. Ove si considerino come azioni politiche più particolarmente quelle della politica estera, l'identificazione di politica ed economia diventa certamente plausibile, purché non si dimentichi che la politica estera non è che un aspetto dell'azione politica: si combatte contro il nemico esterno perché si ama la patria, e la politica estera non è dunque che un mezzo della politica interna, come in genere l'azione economica non è che un mezzo per raggiungere uno scopo che in sé non può mai essere puramente economico.

3) L'imperfetta definizione dei concetti del diritto, della carità e dell'imperativo ideale, e il disconoscimento della funzione di questi concetti come momenti essenziali dell'azione politica. Mentre la carità e l'idealità trovano poi un riconoscimento implicito nel concetto etico-politico, la funzione del diritto nello Stato non viene affatto riconosciuta, ciò che contrasta con una delle più solenni rivendicazioni dell'età moderna.

244

Quella che il C. chiama azione etico-politica non è azione morale, ma politica.

La nostra concezione della Politica, come realizzazione dei fini immanenti nel divenire storico ha poca probabilità di venire accettata nel nostro tempo, e forse il Croce, che ha teorizzato la dottrina opposta, è ancora l'autore da essa meno lontano. Infatti la sua definizione dell'azione etico-politica, come volizione fattiva di uno scopo universale, corrisponde quasi perfettamente alla nostra definizione della Politica, per cui il dissenso, piú che sul concetto stesso, verte sul contenuto determinato che a quel concetto possa riferirsi.

Secondo noi il criterio con cui giudichiamo l'onestà privata non è quello etico-politico, non richiediamo da un buon padre di famiglia che egli realizzi in modo eminente un fine universale di civiltà, ma chiediamo che non conduca una vita viziosa e sregolata, che provveda al bene dei suoi senza ledere con la violenza e con la frode gli interessi altrui. Nell'uomo politico invece scuseremo le intemperanze, la cupidigia e la durezza, purché egli serva la causa della civiltà. Come il C. ha riconosciuto una storia in certo modo privilegiata fra le altre, che è appunto la storia etico-politica o la storia della civiltà cioè la Storia senza aggettivi, ci sembra che si debba riconoscere che il contenuto di codesta Storia altro non è che l'azione civile o politica, cioè l'Azione senz'altro, poiché l'azione economica e quella morale non sono che suoi aspetti parziali.

La dottrina che abbiamo delineata ci sembra quella che meglio si accorda con la concezione liberale come la intende il Croce,¹ vale a dire con l'idea di una cooperazione di volontà libere e giuridicamente disciplinate, cioè rispettose della libertà altrui, che tutte concorrano alla realizzazione incessante del progresso spirituale; mentre la dottrina economica ci sembra piuttosto accordarsi con la concezione autoritaria, secondo cui l'essenza dello Stato consiste in una volontà che s'impone con la forza.

245

Accordo della nostra definizione della politica con la concezione crociana del liberalismo.

1) Cfr. *Etica e Politica*, pp. 284 segg., che sono fra le piú belle pagine del nostro Autore.

Dall'inopia della volizione economica abbiamo visto sorgere la necessità della volizione giuridica. La volontà economica si definisce come volontà che corrisponde a una determinata, individuale situazione di fatto; ma l'oggetto del volere non è mai qualche cosa che corrisponda a una situazione puramente individuale, esso è invece sempre qualche cosa di costante nel variare di situazioni diverse. Il soggetto che vuole non è un atomo immobile, ma una personalità che si svolge e, se egli non mantiene fermo il suo scopo, la sua azione fallisce.

La volontà che prende e mantiene un impegno è l'opposto della volizione individuale; essa è la volontà giuridica, generale e astratta, che mantiene lo stesso scopo in situazioni diverse. Quando si dice che un individuo deve, per suo stesso vantaggio, tener fede agli impegni presi, non si cade, come il C. ritiene, in un'etica utilitaria, ma si rileva la contraddizione della volontà economica da cui sorge l'esigenza del Diritto.

Questa necessità, insita nel concetto e immanente nella storia, per cui lo spirito non può affermarsi in una determinazione senza rendere esplicita l'affermazione opposta, è ciò che il Vico chiamava la Provvidenza. Attribuire ai singoli momenti concettuali una indebita autonomia, significa quindi negare la dialettica concreta, cioè negare l'idea della Provvidenza.

La volizione economica che si definisce come volontà che trova i mezzi adatti alla situazione presente, è in sé la forza esecutiva; la volizione giuridica, che, come volontà generale e astratta, non combacia con la situazione presente, è in sé priva di forza esecutiva e la ripete da una volontà passata. La pressione esercitata dalla volontà legislativa, col prestabilire delle condizioni di fatto tali da indurre la volontà economica a coincidere con la volontà giuridica, è ciò che si dice la forza coercitiva.

Esaminando la filosofia del diritto del Croce abbiamo visto che in essa si mette in rilievo la contraddizione del momento giuridico e insieme si afferma che quella volizione impossibile è tanto necessaria che non si può concepire alcuna società senza leggi, ciò che avrebbe dovuto far riconoscere la dialetticità di

quel concetto. Abbiamo notato a questo proposito che mentre i concetti puri del C. ci offrono un criterio per distinguere il bello, il vero, l'utile e il bene dai concetti opposti, le sue teorie sulla cronaca, sulla matematica, sulla scienza naturale e sul diritto non ci danno i criteri corrispondenti dell'esattezza filologica, della coerenza formale, della realtà sperimentabile e dell'equità giuridica.

Chiedendo, come fa il C., se la legge abbia carattere economico o morale, si pone un problema insolubile, come chi chiedesse se la matematica abbia carattere poetico o empirico. La legge ha il carattere giuridico suo proprio, che sorge come antitesi necessaria del volere economico e prepara gli schemi al volere morale.

Secondo il C. la volizione del legislatore e quella del giudice appartengono a sfere diverse, perché la prima ha per suo oggetto un fine generale, mentre la seconda si applica al caso concreto. Ma noi abbiamo notato che la posizione è identica: anche l'azione del giudice, in quanto azione giuridica, ha come suo oggetto un fine generale, cioè afferma un diritto e non un interesse; tanto è vero che la sentenza può diventare elemento costitutivo della legge stessa.

Il C. identifica la volontà giuridica con quella economica, identificazione che merita di venir ricordata come esempio di quel metodo, che abbiamo più volte illustrato, col quale si può dimostrare che ogni concetto è identico a qualsiasi altro. Secondo quella definizione ciò che si richiede dal buon giudice dovrebbe essere lo stesso di ciò che si richiede dall'abile uomo d'affari, cioè che egli provveda accortamente ai suoi interessi.

A codesta filosofia del diritto, che ci sembra altrettanto inadeguata quanto la gnoseologia crociana delle scienze, abbiamo contrapposto una concezione diversa, secondo cui i caratteri della volizione giuridica sono: la sua universalità categorica, la corrispondenza con l'utilità (da cui il diritto sorge per antitesi), la coercizione (cioè il fatto di presupporre dietro a sé una forza esecutiva), l'equità (cioè la disinteressata identità del volere),

e il riferimento alla volontà morale, di cui il diritto è un momento astratto.

Abbiamo visto che i due momenti antitetici, l'interesse senza giustizia e la giustizia disinteressata si conciliano nella sintesi dell'azione virtuosa, che dev'essere appassionata come l'interesse è universale come la giustizia. La deficienza dell'uno o dell'altro momento caratterizza anche qui due opposti peccati: l'egoismo ingiusto e la frigida legalità che vien detta farisaica. La carità virtuosa è un momento necessario ma insufficiente della fenomenologia pratica, e il C. ne rileva piuttosto l'aspetto negativo che quello positivo. Noi ne abbiamo rilevata la necessità mostrando che anche chi volesse disinteressarsi dei suoi simili e vivere da egoista, riaffermerebbe pur sempre l'amore, e sia pure un amore angusto e poco generoso, come è quello verso sé stessi. Come il pensiero non può cogliere l'individuale (*individuum inefabile*) ma solo il Concetto, così il termine della volontà è sempre qualche cosa di generale. L'amore, come è qui inteso, si può definire volizione di classe, o solidarietà del gruppo sociale, e corrisponde a ciò che nella gnoseologia è il concetto empirico o concetto di classe; l'uno raccoglie una molteplicità di interessi nell'unità di uno stesso diritto, come l'altro accoglie una molteplicità di rappresentazioni nell'unità di un concetto astratto.

L'amore, che dovrebbe essere superamento della particolarità, è, per sua natura, particolare esso stesso, coloro che dicono di amare ugualmente tutti gli uomini e magari tutti gli esseri viventi sono di solito i più poveri di passione affettiva, poiché l'amore (come il concetto classificatorio), perde in determinatezza ciò che sembra guadagnare in estensione. Il particolarismo non si supera con un generico universalismo, ma negando il finito per affisare l'eterno. L'imperativo ideale è l'antitesi dell'amore; questo ci comanda d'immedesimarci con gli scopi altrui, mentre quello c'impone di distaccarci da ogni scopo contingente.

La distinzione kantiana tra imperativi ipotetici e categorici non

vale a distinguere i precetti della prudenza da quelli della virtù, poiché ambedue sono ipotetici quanto al contenuto e categorici quanto alla forma; ma vale invece a distinguere quei precetti dall'imperativo ideale, che è assoluto perché il suo contenuto è la forma stessa dell'attività spirituale. Se il concetto economico esige la forza e la prudenza, e quello morale la giustizia e la carità, l'ideale esige la fede e l'entusiasmo, cioè la dedizione assoluta ad un fine che non può non realizzarsi.

L'opposto della fede è quello scetticismo morale, quel tedio di ben fare, che distoglie da ogni generosa iniziativa; atteggiamento caratteristico dei ben pensanti, per cui è stato detto che i pazzi, cioè gli uomini di fede fanatica, riescono là dove i savi falliscono. L'ideale morale che dovrebbe esprimere l'essenza eterna della vita, se non si realizza concretamente diventa negazione di vita. Come il concetto puro della gnoseologia non diventa attuale che nel giudizio storico, così il puro ideale resta un sogno campato in aria se non si realizza nell'azione politica. Uomini politici in alto senso sono coloro che rendono reali i fini immanenti nel divenire storico e popoli politici sono quelli che hanno coscienza di una loro missione universale.

L'azione civile è l'unica manifestazione concreta dello spirito pratico, e i predicati economico, giuridico, morale ecc. non indicano che i suoi aspetti parziali. Abbiamo combattuto l'identificazione crociana del valore politico con quello economico, pur riconoscendovi i seguenti elementi di vero: 1. La forza e l'utilità sono momenti essenziali dell'azione politica, elementi che acquistano tanto maggiore importanza quanto più alto è lo scopo che si deve realizzare. 2. La moralità dell'azione politica va giudicata con altro criterio che non la moralità delle azioni private; non perché la Politica sia un momento inferiore in cui l'esigenza morale non è ancora posta, ma anzi perché è un momento superiore, che ha già in sé la sua morale. 3. Se per « politica » s'intende la « politica estera », l'identificazione, anzi la sinonimia, è pienamente giustificata; ma, ove si prenda il ter-

mine in questa accezione, non si deve dimenticare che la politica estera non può mai essere fine a sé stessa, ma è sempre un mezzo per uno scopo di politica interna. La guerra ad esempio è azione di politica estera e quindi azione economica, ma la guerra è fatta dai soldati, i quali si sacrificano per il bene della patria e la loro azione non può venire apprezzata da un punto di vista puramente economico.

Abbiamo visto poi che il modo feroce e ingeneroso che hanno gli Stati di comportarsi l'uno verso l'altro non deriva dalla loro natura economica, ma dal fatto che la politica estera non si svolge entro la cornice di un diritto certo. Quando manca la tutela e il freno di una salda organizzazione giuridica, la lotta per la vita tende naturalmente verso le sue forme estreme; e ciò indipendentemente dalla sensibilità morale dei singoli uomini politici, i quali, se seguissero delle considerazioni sentimentali alle quali gli altri non si sentono legati, avrebbero la peggio e sarebbero eliminati. Il Croce, il quale ha riconosciuto che non per poca sensibilità morale, ma per l'essenza del suo ufficio, l'uomo politico non ha il diritto di sacrificare gli interessi dello Stato per considerazioni morali, ritiene poi che un ingentilimento degli animi possa indurre gli uomini politici a mutare i loro metodi. Noi lo riteniamo possibile solo in quanto la coscienza morale diventi una coscienza armata, capace di imporre la sua volontà ai riluttanti.

La mala identificazione fra Economia, Diritto e Politica, ha tolto al C. la possibilità di intendere il significato giuridico dello Stato, come soggetto della volontà legislatrice, e la funzione del diritto nella politica, ciò che lo ha indotto ad un atteggiamento negativo di fronte a quelle che egli chiama teorie egitarie. Secondo noi quelle teorie, in ciò che hanno di legittimo, altro non chiedono che l'uguaglianza di fronte alla legge, chiedono cioè che le relazioni fra il potere statale e i cittadini siano basate sulla legge e non sull'arbitrio.

Che il C. non sia soddisfatto dalla sua teoria economica sembra risultare anche dal suo tentativo di concepire l'autorità statale

come sintesi di forza e consenso. Infatti il momento economico è quello della volontà che si oppone ad altra volontà, e quindi del dissenso e della lotta; e il consenso, cioè l'unione di più volontà in uno scopo comune, rappresenta il superamento della pura economicità. La teoria economica meglio si accorderebbe con le dottrine autoritarie che pongono l'essenza dello Stato nella forza, come la teoria da noi proposta ci sembra in accordo con la concezione del socialismo liberale, che considera la politica come cooperazione civile di volontà libere giuridicamente disciplinate.

L'ITINERARIO DELLA MENTE E L'ITINERARIO DELLA VOLONTÀ

CAPITOLO QUARTO

Secondo il C. le due « forme » dello spirito, la teoretica e la pratica, si corrispondono in tutto. Così nell'una come nell'altra c'è creazione e genialità (geni dell'arte e del pensiero, eroi della politica e della moralità); così nell'una come nell'altra la riproduzione e il giudizio accadono allo stesso modo (gusto estetico, gusto pratico, storia delle attività teoretiche e storia delle azioni pratiche); così sull'una come sull'altra è dato costruire concetti rappresentativi e regole empiriche.¹ L'una e l'altra si svolgono attraverso due gradi: arte e filosofia, economia ed etica. Il primo grado ha carattere individuale, il secondo individuale e universale insieme; il primo può stare senza il secondo, ma il secondo implica il primo. L'espressione poetica è alogica, mentre il pensiero filosofico non può sussistere senza espressione, l'azione economica è amorale, ma l'azione morale non può esplicarsi senza energia economica.

A dir vero questa armonia prestabilita fra teoria e pratica è affermata dal C. piuttosto come un dato di fatto che come una verità di ragione: la corrispondenza c'è e basta aver occhi per

217
La corrispondenza fra Teoria e Pratica.

1) Cfr. *Pratica*³, p. 193.

vederla ed è naturale che ci sia. Ma se qualcuno chiedesse poi, per quale ragione quella analogia (che è così fondamentale nella vita dello spirito e ha una così importante funzione euristica) ci debba essere, il C. non potrebbe rispondere se non che le cose stanno così, perché stanno appunto così, e che non si vede per quale ragione una parte dello spirito dovrebbe obbedire a leggi diverse dall'altra. Di più il C. non potrebbe dire, perché di codesto fatto egli non ha visto, come direbbe Vico, la guisa del nascimento, cioè la genesi logica.

La ragione logica della corrispondenza è, secondo noi, questa: che non si tratta di *gradi spirituali*, ontologicamente intesi, bensì di momenti analitici di un unico concetto. Non esiste da una parte l'arte e la filosofia, e dall'altra l'azione economica e l'azione morale, ma si tratta sempre della stessa realtà spirituale di cui il nostro pensiero considera con lo stesso procedimento analitico, ora l'aspetto individuale, ora quello universale.

È lo stesso atto che nell'autocoscienza distingue il soggetto o la forma (la conoscenza storica), dall'oggetto o contenuto (l'azione politica) e ottiene così i due concetti della Teoria, che è idealizzazione del reale, e della Pratica, che è realizzazione dell'ideale. È lo stesso atto che, analizzando l'uno e l'altro di questi due concetti, ottiene poi la definizione di tutti i momenti dialettici, sia teorici che pratici. Nel giudizio storico distinguiamo così il momento formale *a priori* dal contenuto *a posteriori*. Cioè: se facciamo astrazione dai fatti ci resta il pensiero puro, il concetto trascendentale, il valore senza la cosa valutata, l'idea del Bello senza l'opera bella, l'idea del Bene senza l'opera buona. Se invece facciamo astrazione dal criterio valutativo, ci resta un puro dato di fatto e otteniamo il concetto di *natura*, il concetto dei fatti naturali che non si giudicano finalisticamente, appunto perché abbiamo formato il loro concetto volgendo le spalle al criterio di valore. Nel concetto naturalistico distinguiamo un elemento individuale e rappresentativo che muta continuamente e un elemento formale che resta identico a

sé stesso nel variare dei fenomeni. Cioè: astraendo dal contenuto otteniamo l'identità matematica e astraendo dal concetto otteniamo l'intuizione alogica. Infine, analizzando l'immagine, che è il ricordo del sentito, otteniamo da una parte il contenuto sensibile senza estensione, e dall'altra la pura estensione dell'atto memorativo: la sensazione priva di espressione e di responsabilità teorica, e la filologia impersonale privata di ogni sensibilità.

Applicando lo stesso procedimento allo spirito pratico, vale a dire analizzando il concetto dell'azione politica, vi distingueremo la forma, cioè l'imperativo ideale e il contenuto, cioè la passione con cui amiamo lo scopo che vogliamo realizzare. E via via otterremo i momenti del diritto e dell'economia, del costume e dell'istinto.

Se le categorie spirituali non fossero predicati del nostro giudizio ottenuti con uno stesso atto, la corrispondenza fra Teoria e Pratica sarebbe altrettanto misteriosa come quella fra le due sostanze cartesiane o fra i due attributi dello Spinoza.

Ma se la correlazione è dovuta a una necessità concettuale, convien perseguirla rigorosamente, poiché ogni disparità non può essere che indizio di errore. Ricorderemo perciò i vari punti in cui il Croce, forse per noncuranza di quelle che gli sembrano minuzie sistematiche, ha lasciato sussistere una certa discordanza fra la struttura dialettica dello spirito pratico e quella dello spirito teoretico. Questi punti sono:

1. Il contenuto del più semplice grado conoscitivo, cioè dell'intuizione, è costituito dai desiderî, sentimenti o impulsi, cioè, secondo il C., dall'attività economica, che è la più semplice categoria pratica. Il contenuto invece del più semplice grado pratico, cioè dell'azione utile, è costituito dalla conoscenza storica, che è il sommo e più complesso concetto teorico. Per salvare la corrispondenza si sarebbe dovuto dire: o che l'intuizione sorge dalla volizione economica, e l'azione dall'intuizione; oppure che

249
Discordanze fra
Teoria e Pratica
nella filosofia
del C.

l'azione economica ha per suo contenuto la conoscenza storica e l'arte la volizione morale.¹ Secondo noi il momento infimo della conoscenza, cioè la sensazione, e quello infimo della volontà, l'istinto, non possono avere un contenuto analizzabile perché sono già in sé l'ultimo prodotto dell'analisi; non possono averlo almeno finché altri non riesca ad analizzarli ulteriormente, nel qual caso i nuovi concetti così ottenuti sarebbero essi i momenti più semplici. La reciproca implicazione si riscontra invece soltanto fra il più complesso concetto teorico e il più complesso concetto pratico, fra l'azione politica che sorge dalla conoscenza storica e la storia, che ha come suo contenuto le azioni politiche.

2. Nella *Teoria* sono ammesse due specie di funzioni concettuali, i concetti astratti e quelli empirici, gli uni universali senza concretezza, gli altri concreti senza universalità. Nella *Pratica* il C. ammette invece una sola specie di « finzioni volitive »; le leggi, universali senza concretezza. Manca dunque il corrispettivo del concetto di natura.²

3. Nella *Teoria* è ammessa una terza formazione « pseudo-scientifica » (che ha tuttavia una funzione essenziale per la conoscenza): la *cronaca*, che ci dà le notizie accertate della filologia pura. Anche per questa categoria manca il corrispettivo nella *Pratica*.³

4. Nella *Teoria* il concetto trascendentale o *puro* è riconosciuto come il momento metodologico della conoscenza storica. Ciò attenua l'astratta identificazione di filosofia e storia, e ci offre un modo, per quanto imperfetto, di distinguere il valore di una ricerca gnoseologica da quello di una ricerca storica. Nella *Pratica* non è riconosciuto alcun momento corrispondente. Il

1) Cfr. in questo volume pagg. 154-155.

2) Cfr. in questo volume pagg. 316-317 parag. 217.

3) Secondo noi alla tradizione mnemonica corrisponde la tradizione pratica, cioè il costume. Cfr. in questo vol. pagg. 284 segg.

concetto dell'ideale, che è veramente il momento *a priori*, cioè il momento profetico dell'azione politica, viene semplicemente identificato con l'azione morale, o negato come azione intenzionale e non effettiva.

5. Nella *Teoria* la storia è considerata come il sommo momento teoretico, mentre nella *Pratica* l'azione politica viene relegata nell'*ethica inferior*, cioè viene identificata con l'azione economica (ciò che corrisponde, come abbiamo notato, alla primitiva riduzione della storia sotto il concetto dell'arte).

6. Noteremo infine che alla identificazione della storia con la filosofia dovrebbe corrispondere nella *Pratica* o quella dell'imperativo ideale con l'azione politica (se per filosofia s'intende la dottrina delle categorie), o l'identificazione della politica con la religione (se per filosofia s'intende il sommo concetto della realtà).

In genere si può dire che mentre nella *Teoria* sono chiaramente distinti, per quanto imperfettamente definiti, il concetto astratto, il concetto empirico, il concetto puro e il giudizio storico, nella *Pratica* risultano assai meno chiare o mancano del tutto le distinzioni dei momenti corrispondenti: diritto, carità, imperativo ideale e azione politica.

La corrispondenza invece c'è, ma in senso deteriore, per ciò che riguarda la filosofia e la religione. Come l'una è negata nella *Teoria*, l'altra è negata nella *Pratica*. Il disconoscimento della sintesi fra *Teoria* e *Pratica* ha tolto al C. la possibilità di riconoscere il senso più profondo per cui religione e filosofia non sono concetti identici, ma concetti che perpetuamente s'identificano. Per questa ragione egli è giunto alla negazione della filosofia, in quanto la filosofia sia qualche cosa di più che semplice conoscenza storica, cioè qualche cosa di più che un'attività teoretica. Per questa stessa ragione, quand'egli non identifica senz'altro la religione con la filosofia, la considera o come mero

mitologismo fantastico o come irrigidimento dogmatico delle verità scientifiche.

Ora la religione non è di certo un'attività teorica che possa identificarsi con la dottrina delle categorie o con la conoscenza storica, ma è il superamento dell'antitesi tra teoria e pratica, lo stesso superamento che è rappresentato dalla filosofia; ma mentre questa percorre l'itinerario della mente ricercando il Sommo Vero, l'altra percorre l'itinerario della volontà e ricerca il Sommo Bene.

La volontà è spinta dalla sua stessa essenza a farsi altra da sé. Essa ha cercato il suo bene nell'edonismo dell'istinto, nel formalismo rituale, nell'utilità economica, nell'imperativo ideale e nella lotta politica; è stata spinta di grado in grado e ha elevato il suo campo, ma non ha trovato appagamento.

Quando l'eroe politico ha raggiunto il suo scopo, un'amarezza lo assale, come se la realtà lo avesse tradito: non è questo che egli aveva sognato! Se le forze non gli vengono meno la realizzazione del suo ideale gli imporrà un compito sempre nuovo. *Rursus sities*: ogni fine ci rimanda a un altro fine, e se non troviamo quiete in un Sommo Bene che non sia a sua volta un mezzo per qualche cosa d'altro, se non troviamo uno Scopo che abbia in sé la sua ragione, non potremo che constatare la infinita vanità del tutto.

Questo anelito verso uno scopo assoluto, questa sete d'infinito che troviamo nei mistici dell'India e in quelli cristiani, è ciò che caratterizza lo spirito religioso: non le formule rituali e non la giustizia e nemmeno la carità. La precettistica morale avrà la sua importanza in altro campo, ma c'è più senso religioso nel tormento dell'Ecclesiaste che nei saggi ordinamenti del Deuteronomio; c'è un più vivo senso del mistero nel « Canto d'un pastore errante » che negli « Inni Sacri ».

La coscienza della vanità del tutto o, come si diceva, della nullità d'ogni fine mondano, rappresenta la crisi dello spirito pratico. Questa crisi non si supera finché la volontà si protende verso ciò che non è, finché si distingue tra passato e futuro, tra

essere e volere. Giustamente affermano i buddisti che se l'essenza della volontà consiste nel modificare la realtà e quindi nel negare ciò che è presente, la vita non può essere che continua negazione e dolore perpetuo. Bisogna invece riconoscere che non c'è se non ciò che si vuole, che non v'è dissidio fra trovare e cercare, fra azione e contemplazione; bisogna riconoscere che passato e futuro sono nell'eterno presente. Questa coscienza che è per così dire l'argomento ontologico della volontà, cioè il riflesso pratico della razionalità del reale, è ciò che si dice estasi o beatitudine.

L'itinerario della religione e quello della filosofia sono diversi, ma la mèta è una: Dio, come verità assoluta e come scopo supremo; il Creatore immanente nelle creature, il Dio che costituisce il nostro stesso essere, che è interiore a noi più che noi stessi. Non è Egli il Dio del passato e non quello di un ignoto futuro, ma la sua essenza è l'eterno presente.¹

1) Con queste parole (« Sarvadà-vartamâna-svabhavâdvad ») e con piena coscienza della loro portata idealistica si esprime Sankara nel commento ai *Brahmasutras* II, 3, 1-7, che è forse il testo in cui l'idealismo indiano si afferma con più chiara e più profonda consapevolezza.

CONCLUSIONE DEL NOSTRO LAVORO

CAPITOLO QUINTO

Conclusione. Il pensiero filosofico che abbiamo considerato e discusso in questo saggio non è che un aspetto della molteplice attività del nostro autore, e abbiamo di proposito lasciato fuori del nostro quadro la sua opera di erudito, di critico e di storico. Per intendere quanto vasta e profonda sia stata l'influenza esercitata dal Croce sulla nostra cultura, basta ripensare a tanti suoi giudizi che a suo tempo si opponevano all'opinione comune e ora son diventati di dominio pubblico. È in gran parte merito suo se un pensatore come il Vico, il quale nella storia del pensiero europeo figurava tutt'al più come uno spaesato stravagante, va trovando il posto che gli spetta; se il De Sanctis, del quale si parlava con degnazione, come di un barbaro non privo d'ingegno, è stato riconosciuto storico della letteratura d'impareggiata genialità; se il Verga (il quale non era già rimasto ignoto ai suoi contemporanei, ciò che ancora si comprenderebbe, ma era noto e popolare come autore d'un fortunato soggetto d'opera, e quanto al resto era messo alla pari coi Rovetta, i Capuana ed altrettali) è oggi ammirato come il nostro narratore di maggior potenza epica; se il Di Giacomo non è più confuso

coi facili verseggiatori di canzonette dialettali, ma ha il suo posto fra i pochi veri poeti. È merito del Croce — per ricordare una delle sue minori fatiche — se gl'Italiani possono leggere, nel *Pentamerone* del Basile, una delle piú belle e originali raccolte di fiabe che esistano al mondo, come è merito suo, per attenerci ancora al solo campo letterario, se la nostra critica artistica ha tutt'altro tono di quella di cinquanta anni fa, o se i commentatori di Dante non s'indugiano piú tanto su questioni insolubili e inessenziali.

Questa vasta opera genericamente culturale del C. è quella che piú facilmente riesce accessibile al lettore di media cultura, ma la sua opera piú propriamente filosofica, come è per sé la piú importante, è anche la sola che ci permette d'intendere non superficialmente il suo punto di vista e il suo atteggiamento nelle varie questioni particolari.

Dopo aver esaminato parte a parte il suo pensiero filosofico, vogliamo procurare di darne una caratteristica e una valutazione conclusiva. La prima cosa che colpisce nel Croce filosofo è la vastità e vivacità del suo interesse per i problemi critici e metodologici, e insieme il suo relativo disinteresse per la coerenza sistematica del suo pensiero e per il problema logico o metafisico (il Problema unico). Sembra che ci sia stata qui un'azione reciproca fra il temperamento e la dottrina dell'autore: il temperamento, aderente alla concretezza della vita e della storia, gli ha fatto sempre guardare con diffidenza quelle che gli sembravano generalizzazioni astratte; da ciò la sua dottrina piú negativa che positiva, intorno alle scienze e al diritto, da ciò la sua identificazione della filosofia con la storia e il conseguente disconoscimento del problema metastorico o metafisico. A sua volta la dottrina in tal modo foggiate lo ha indotto a libito far lecito in sua legge, rafforzandolo nel convincimento che importanti sono soltanto i problemi particolari, e distogliendolo da un piú rigoroso controllo dell'unità e coerenza del suo pensiero, coerenza che egli considera come cosa piú o meno approssimativa e come una piú o meno provvisoria sistemazione.

Questa è, come abbiamo notato da principio, la ragione per cui a molti la sua opera è sembrata piuttosto quella di un erudito e di un maestro di cultura che non quella di un filosofo, e per cui la sua influenza è stata maggiore, almeno finora, nel campo della cultura generale che non in quello piú propriamente filosofico.

Certo è difficile trovare un altro filosofo così poco animato dalla passione metafisica, e così disposto a considerare questa nostra passione (cioè il bisogno di farci un concetto unitario del reale) piuttosto come qualche cosa di risibile che di sublime. Ma *quidquid dicere tentabam versus erat*, è vano proporsi di non fare della metafisica, la si fa pur sempre, e il solo risultato che possiamo ottenere col nostro disinteresse si è di accontentarci di una concezione piú confusa e incerta.

Se ora ci chiediamo quale sia la metafisica del Croce, vale a dire quale sia, secondo lui, l'essenza del reale, la risposta sembra semplice: la realtà è storia, cioè attività spirituale che si realizza nel circolo delle quattro forme, passaggio perpetuo dall'intuizione al concetto, dal concetto alle due forme dell'attività pratica, e da queste a nuove intuizioni. Risposta che sembrerà semplice e chiara ad altri, ma che a noi, per le ragioni che abbiamo esposte, sembra assai confusa e incerta. Perché le forme sono quelle e non altre? Perché lo Spirito passa via via dalla prima alla quarta e poi di nuovo alla prima? Che significato ha questa serpe che si morde la coda? E chi è questo Spirito che si svolge nella travagliata successione storica? Si tratta di tanti individui dotati di una comune essenza o di uno Spirito unico? Se sono molti, su quale fondamento affermiamo la loro esistenza esteriore alla nostra? E se è Uno che relazione c'è fra quell'Uno e noi che lo pensiamo? Siamo noi una sua manifestazione parziale, un'increspatura del Gran Mare, oppure tutto il processo della storia non è che un oggetto del pensiero nostro?

Sì, lo sappiamo, la spiritualità non è oggetto di numerazione, come non è un processo che si svolge nello spazio e nel tempo;

ma si tratta di vedere se possa avere un qualsiasi significato l'extra-temporalità di un processo, inteso (e così per lo più lo intende il C.) come un succedersi di avvenimenti storici.

Il pensiero metafisico del C. sembra oscillare tra uno spiritualismo monadologico e uno storicismo panteistico, e di fronte a queste concezioni sono legittimi i nostri interrogativi; non lo sarebbero invece rispetto a una concezione ben diversa, che è pure accennata dal C. e che è implicita nella sua teoria della contemporaneità della storia. Secondo questa concezione, che verrebbe ad essere un panteismo trascendentale, la vera realtà non è quella dei molti individui, che non si sa dove sieno, né quella degli avvenimenti storici, sommersi nell'oscurità del passato, bensì quella del Pensiero nostro che pensa la storia. Ma questo concetto (di origine gentiliana) non fa corpo con la rimanente dottrina, contrasta con l'autonomia attribuita ai concetti distinti, ed è smentito dalla polemica contro il panlogismo.

La concezione metafisica del C. non ha nemmeno il merito di rappresentare a netti contorni un errore tipico, per cui non ha esercitato e non potrà esercitare alcuna importante influenza su altri filosofi. Si comprende da ciò che quei pensatori che, come il Gentile, non fanno distinzione fra il problema metafisico e i problemi critici (fra la logica speculativa e la fenomenologia), sieno portati a dare un giudizio puramente negativo di tutta la filosofia del Croce e gli « inibiscono l'immortalità ».¹ Nella Logica trascendentale, invece, cioè nella dottrina dei concetti puri o delle categorie (che è disciplina non disgiungibile ma distinta dalla Logica speculativa), il contributo del C. ci sembra assai importante. La più netta distinzione dei concetti puri da quelli empirici e da quelli astratti costituisce un progresso, mentre la negazione dell'opposizione dialettica tra le determinazioni spirituali rappresenta un regresso rispetto alla filosofia hegeliana. Un progresso è anche l'eliminazione delle ingom-

1) L'espressione alfieriana è ricordata dal C. stesso in una polemica, se ben ricordo, col *purus metaphysicus* Carabellese.

branti costruzioni della filosofia della natura e della filosofia della storia, che trattavano i fatti contingenti come se fossero concetti puri, ma il progresso sarebbe maggiore ove si riconoscesse quanto v'era di legittimo in quella concezione dialettica. Il concetto crociano piú importante e fecondo in questo campo è la definizione della dottrina delle categorie come elaborazione dei concetti critici necessari al giudizio storico, definizione che ha il merito di riportare i principî trascendentali dal cielo alla terra, e di indicare in che senso la coscienza storica debba essere sempre insieme coscienza filosofica.

Come abbiamo piú volte notato, i problemi critici meno felicemente trattati sono quelli della gnoseologia delle scienze e della filosofia del diritto: la gnoseologia prammaticistica, presa a prestito dall'empirio-criticismo, appartiene a una mentalità prekantiana ed è una stonatura in una filosofia dello spirito; e la filosofia del diritto, che identifica la volontà giuridica con la volontà economica, cioè due determinazioni che sono l'una la negazione dell'altra, può restare come esempio di quel procedere adialettico col quale si può identificare ogni oggetto con qualsiasi altro.

La Filosofia della Pratica e i saggi di *Etica e Politica* restano pur sempre tra i piú bei libri del Croce, non solo per l'esperienza di vita vissuta che si risente nel fondo dei problemi trattati, ma anche per l'alto concetto morale che vi domina, per il definitivo superamento dell'etica contenutistica e per il fondamento speculativo dato al concetto dell'attività economica. La definizione filosofica del concetto economico, che raccoglie in chiara sintesi gli sparsi accenni dei moralisti, degli utilitaristi e dei teorici della ragion di Stato, e la distinzione della filosofia dell'economia dalla scienza economica, è da considerarsi come una delle piú importanti conquiste del pensiero crociano.

Potrebbe sembrare che, avendo combattuta l'identificazione della volontà politica con quella economica, il nostro apprezzamento sulla teoria politica del C. debba risultare negativo. Quella teoria ci sembra invece assai notevole e per il rilievo

dato a un momento essenziale dell'azione politica, e per il coraggio teoretico e la conseguenza con cui vi troviamo nettamente definito un errore tipico, ciò che per il progresso filosofico ha maggiore importanza che la imprecisa affermazione di una verità.

Ma il campo in cui, per comune e ben fondato consenso, il pensiero del C. ha esercitato una piú profonda influenza, è quello dell'Estetica e dell'Istorica. Dei problemi di queste scienze egli si è assiduamente occupato dagli anni giovanili fino a quelli dell'età piú matura, sgomberando pregiudizi tenacissimi, valorizzando il miglior pensiero anteriore e giungendo a nuove vedute, che egli ha poi illuminato e svolto giovandosi della sua esperienza di critico e di storico. Che la bellezza di un'opera d'arte non vada giudicata con criterio edonistico e sentimentale, o intellettualistico e pedagogico e moralizzante, che non sia compito specifico del poeta riprodurre fedelmente una realtà data o fornire delle documentazioni psicologiche e sociologiche, questi e tanti altri concetti che appartengono ormai alla comune decenza culturale, provano che l'estetica moderna è e rimarrà legata al nome del Croce.

Lo stesso carattere di dottrina classica va acquistando, ed è desiderabile che acquisti sempre piú, la sua teoria sulla storiografia, che rappresenta un ragionato superamento delle storiografie cronicistiche, oratorie ed edificanti, e di quelle naturalistiche e sociologiche. Chi confronti gli studi del C. coi migliori trattati di metodica e teoria storiografica che si avevano prima di lui, e nei quali ad ogni passo i precetti empirici, le osservazioni occasionali e le approssimative classificazioni si sostituiscono alla comprensione filosofica, può misurare il progresso compiuto dal nostro autore. Uno dei suoi meriti è anche qui come nell'Estetica e nella Morale di averla fatta finita con le teorie contenutistiche, che pretendono di definire il carattere di una disciplina non dalla sua forma spirituale, ma dalla materia che vi è stata elaborata, come se si potesse prescrivere al poeta e allo storico di quali argomenti essi possano occuparsi e di quali no.

Nuoce all'Estetica del C. l'autonomia che egli attribuisce all'intuizione come agli altri concetti distinti, e quindi il modo ontologico con cui è concepito il valore estetico. Il problema critico « che cosa è l'arte? » è legittimo solo in quanto si riferisca al giudizio nostro; e più correttamente lo si dovrebbe formulare così: « quale è quell'aspetto della realtà spirituale che noi giudichiamo come valore d'arte? » Esso diventa invece un problema privo di senso ove si supponga che esista, non si sa come, un'intuizione alogica *in sé*. Per il poeta, nell'atto di poetare, quella che potremo poi chiamare opera d'arte non può essere che la veridica storia dell'anima sua, ed egli non si proporrà di certo, come invece faranno i decadenti costruttori di decorazioni estetiche, di fare opera di « poesia pura », cioè priva di verità e di fede. Noi riteniamo che si debba accettare il concetto crociano dell'Estetica, pur apportandovi qualche chiarimento e svolgimento con l'affermare il carattere di totalità dell'atto spirituale autocosciente, negando l'autonomia ontologica dell'arte (senza perciò cadere nelle grigie identificazioni del valore estetico con gli altri valori), e analizzando l'intuizione nei suoi momenti costitutivi, che sono la coscienza sensibile e l'atto memorativo.

Alla teoria della storiografia nuoce il disconoscimento della certezza filologica come momento necessario del giudizio, e la identificazione adialettica della storia con la filosofia. Ma il buon senso del C. lo salva poi dal giudicare, come seguirebbe da quella identificazione, le opere degli storici col criterio con cui si giudicano quelle dei filosofi.

Abbiamo più volte avuto occasione di notare delle contraddizioni nel pensiero del nostro autore e in genere la maggiore importanza che egli attribuisce alla diretta intuizione dei problemi che di volta in volta lo occupano, piuttosto che alla coerenza sistematica dei suoi concetti. Potrebbe sembrare da ciò che la sua filosofia sia da considerarsi come una rapsodica giustapposizione di singoli problemi (ed è questa l'impressione che ne ebbe, ad esempio, il Gentile). Non si può negare che in quella

impressione vi sia qualche cosa di vero, ma, secondo noi, l'intima unità della « *Filosofia dello Spirito* » è assai maggiore di quanto possa sembrare a prima vista.

Una conferma decisiva di questa unità ci sembra risultare dal fatto che abbiamo potuto dedurre tutti gli errori del Croce da un errore solo, cioè dal disconoscimento della opposizione dialettica fra le determinazioni spirituali. Da codesto disconoscimento sorgono infatti tre ordini di errori:

1. I momenti del Concetto vengono indebitamente considerati come autonomi. Si afferma un'arte alogica, una economia amorale, una pura teoria e una pratica pura; manca nelle categorie inferiori l'esigenza della sintesi superiore da cui sono astratte, e il passaggio fra una determinazione e l'altra non appare necessario. Le categorie superiori perdono la loro universalità, perché di fronte a loro restano, indipendenti nella loro sfera, i concetti inferiori. I momenti concettuali prendono in tal modo l'aspetto di semplici classificazioni, per cui sembra che si possano annoverare con lo stesso diritto innumerevoli altri predicati oltre a quelli fortuitamente ammessi del bello, del vero, dell'utile e del giusto. E il vero, cioè l'atto del pensiero, viene a trovarsi *par inter pares* fra gli altri concetti, e non si vede come possa comprenderli e farne oggetto di filosofia, se essi non sono un contenuto suo ma gli sono giustapposti. Poiché il conoscere non è considerato come il Tutto ma come una parte dello spirito, si postula una realtà che trascende la conoscenza, che è di là dal conoscere e che però dovrebbe restare logicamente inaccessibile.

2. Avendo misconosciuto il carattere dialettico proprio di ogni concetto filosofico, quando poi ci si accorga della contraddizione insita in una data determinazione, si è portati a negarla senz'altro. In tal modo viene negata la necessità categorica della coscienza sensibile, della certezza filologica, del concetto mate-

matico e fisico, del diritto, e di altri momenti altrettanto legittimi e in sé ugualmente contraddittorii come quei quattro che si sono riconosciuti.

3. Se non si concepiscono le determinazioni categoriche come momenti di un unico Concetto, cioè come predicati del giudizio nostro, si è indotti ad attribuire a quei momenti una consistenza ontologica, come se esistessero in sé certe opere artistiche e certe altre economiche o morali ecc. Ma poiché d'altra parte è facile mostrare che in ogni opera concreta sono presenti tutte le determinazioni, si è portati a identificare tutto con tutto, secondo la formula: se in A c'è sempre anche B e in B c'è sempre anche A, vuol dire che A e B costituiscono una sola realtà e si equivalgono. Con questo ragionamento il C. è giunto a identificare l'intenzione con la volizione, la coscienza sensibile con la volontà, la filosofia con la storia, l'economia col diritto e con la politica e via discorrendo.

Come gli errori del C. derivano tutti da una sola radice, così la diversa impostazione che ci sembra necessaria in molti problemi particolari, ha anch'essa una ragione sola, cioè il modo diverso con cui riteniamo si debba concepire la relazione fra i concetti.

Riprendendo il problema postkantiano della deduzione delle categorie, noi abbiamo riconosciuto che le singole determinazioni non sono che momenti analitici dell'autocoscienza. Se non c'inganniamo abbiamo potuto in tal modo portare una nuova luce nei vari problemi critici, e in particolare nel problema estetico, con la teoria sulla sensazione, sulla certezza filologica e sul mito; nella gnoseologia delle scienze, con la deduzione del concetto astratto e di quello empirico; nell'etica inferiore con la teoria sull'istinto, il costume e la volontà magica; e in quella superiore con la teoria del diritto e della politica.

Ci auguriamo che questi concetti risultino degni di ulteriore

esame e di sviluppo, e che questo nostro studio contribuisca a far uscire l'idealismo italiano dal punto morto in cui si trova, dimostrando che l'affermazione della totalità spirituale non deve condurre alla soppressione del pensiero in un grigiore indistinto; come, d'altra parte, la varietà e determinatezza dei problemi particolari non deve far perdere di vista l'unità logica e metafisica del reale.

INDICE *dei* NOMI

- Agnosticismo, 229.
 Albergiani, 36.
 Alessandrini, 164.
 Alessandro, 90, 107, 331.
 Amendola, 7.
 Archimede, 93, 223, 263.
 Ariosto, 131, 156.
 Aristarco Samio, 263.
 Aristide, 41.
 Aristotile, 40, 50, 84, 90, 106, 126,
 203, 243, 244, 245, 247, 310.
 Atomisti, 92.
 Attila, 224.
 Attualismo, Attualisti, 26, 37, 39,
 55, 75, 80, 82, 94, 105, 106, 114,
 117, 193.
 Bacone, 98, 99.
 Basile, 363.
 Beck H., 147.
 Berchet, 162.
 Bergson, 231, 236.
 Bibbia, 313.
 Bismarck, 57.
 Boccaccio, 71.
 Boezio, 247.
 Borchardt, 24.
 Borgese, 164.
 Boutroux, 216, 236.
 Brahmasutras, 361.
 Bruecke E., 133.
 Buddisti, 361.
 Buddhho, 77.
 Callicle, 77, 297.
 Capuana, 362.
 Carabellese, 365.
 Cardano, 281.
 Carducci, 157, 186.
 Cartesio, 25, 60, 71, 150, 215, 242,
 248.
 Catone, 323.
 Cavour, 57.
 Cesare, 107, 331.
 Cesari, 180.
 Chamberlin, 297.
 Ciang-kai-scek, 295.
 Cicerone, 24.
 Cirenaici, 220.
 Condillac, 128.
 Conti, 159.
 Cratilo, 189.
 Cristianesimo, 263.
 Cristo, 319.
 Criticismo, 257.
 Cuvier, 212.
 Dante, 71, 164, 186, 187, 260, 330,
 331, 363.
 Democrito, 83.
 De Sanctis, 165, 183, 184, 362.
 Deuteronomio, 360.
 De Wulf, 247.
 Dickens, 168.
 Di Giacomo, 362.
 Dolce, 164.
 Dostojewski, 168, 181.
 Ebbinghaus, 25.
 Ecclesiaste, 360.
 Empiriocritici, 220, 226, 262, 366.
 Empiristi, 120, 248, 260, 261, 263.
 Epitteto, 313.
 Eraclito, 189.
 Erasmo, 24.
 Euclide, 93, 201, 240.
 Fazio-Allmayer, 82.
 Fedone, 39, 245, 246.
 Fermat, 215.
 Fichte, 41, 50, 90, 93, 257, 274.
 Fischer Kuno, 128.

- Fischer Ottokar, 133.
 Foscolo, 98, 99.
 Fraenkel, 23.
 Francesco (San), 98, 99.
 Fuelep, 133.
 Galilei, 57, 201, 215, 240.
 Gaunilone, 91, 244.
 Gentile, 36, 37, 87, 88, 90, 193, 221, 347, 365, 368.
 Gesù, 320.
 Giainisti, 318.
 Goethe, 186.
 Goldoni, 177, 181.
 Gorgia, 77.
 Guttinguer, 163.
 Hegel, 26, 30, 47, 49, 52, 56, 58, 59, 61, 64, 66, 71, 78, 83, 90, 91, 101, 102, 105, 106, 113, 120, 135, 147, 171, 197, 199, 200, 202, 203, 211, 220, 226, 253, 259, 260, 271, 275, 296, 319, 324, 365.
 Hegeliani, 52.
 Hegelismo, 52, 102.
 Heine, 83.
 Hobbes, 332.
 Hume, 71, 205, 228, 229, 233, 235, 249, 251, 261.
 Ibsen, 181.
 Idealismo, 273, 278.
 Idealismo assoluto, 104.
 Idealismo hegeliano, 34.
 Idealismo indiano, 362.
 Idealismo italiano, 25, 113, 371.
 Idealismo postkantiano, 26.
 Illuminismo, 256.
 Intuizionismo, 87, 226, 251.
 Jacobi, 220, 228, 236, 249.
 Juleville, 163.
 Kant, 24, 25, 38, 50, 57, 58, 60, 68, 71, 88, 91, 93, 98, 106, 126, 127, 128, 131, 132, 150, 182, 205, 206, 207, 216, 217, 226, 228, 233, 242, 244, 249, 250, 251, 252, 255, 256, 257, 259, 260, 273, 274, 275, 319.
 Kropotkine, 98, 99.
 Lavoisier, 223.
 Leibniz, 84, 202, 215, 248.
 Lenin, 310.
 Le Roy, 141, 229, 235, 236, 237.
 Locke, 71.
 Loewy, 133.
 Lombardo Radice, 188, 189.
 Lorenzo il Magnifico, 187.
 Lotze, 64.
 Mach, 222, 226, 234, 235, 238, 239, 240.
 Machiavelli, 329.
 Manzoni, 144, 186.
 Mario Vittorino, 153.
 Materialismo, 277, 278, 279.
 Maxwell, 201.
 Ménone, 246.
 Michelangelo, 164.
 Mill, 239.
 Misticismo, 277, 278, 279.
 Mnemosine, 131.
 Molière, 177.
 Mommsen, 59, 68.
 Moni, 25.
 Montaigne, 203.
 Muoni, 162, 163, 165.
 Napoleone, 90, 331.
 Naturalismo, 104, 105, 260.
 Neoplatonici, 146, 149.
 Newton, 212, 215, 223.
 Nietzsche, 298.
 Nominalismo, 109, 220, 229, 240, 261.
 Occam, 228.
 Omero, 162, 331.

- Panlogismo, 87, 88, 106, 109, 110, 365.
 Panteismo, 243.
 Papini, 7.
 Pardo, 52.
 Parmenide, 83, 242, 243, 244, 247.
 Paulsen, 233, 251.
 Petrarca 24, 71, 157, 172.
 Petrocchi, 180.
 Pindaro, 162.
 Pitagora, 257.
 Pitagorici, 146.
 Platone, 25, 83, 90, 144, 199, 244, 245, 246, 247, 313.
 Platonici, 92.
 Platonismo, 116, 149.
 Poincaré, 207, 230, 231, 233.
 Polignoto, 139.
 Postkantiani, 61, 84.
 Pragmatismo, 87, 141, 152, 221, 226, 228, 229, 248, 249, 251, 262, 263.
 Principe (II), 39.
 Racine, 163.
 Ravaisson, 236.
 Razionalisti 105, 243, 248, 260, 261.
 Realismo, 89, 92, 243.
 Riehl, 133.
 Rosenkranz, 127.
 Rosmini, 128, 216.
 Rousseau, 58.
 Rovetta, 362.
 Sankara, 90, 362.
 Sankhya, 147.
 Scetticismo, 228, 248, 352.
 Schelling, 71, 220, 274.
 Schopenhauer, 56, 245, 274, 275.
 Sensisti, 120.
 Sesto Empirico, 245.
 Shakespeare, 163, 331.
 Sociologismo, 265.
 Socrate, 77, 90, 198, 199, 243, 245, 246.
 Sofocle, 162.
 Solipsismo, 107.
 Spaventa, 275.
 Spinoza, 24, 60, 68, 84, 215, 244, 248, 260, 357.
 Spirito 76.
 Staël, 163.
 Stein, 98.
 Stendhal, 163.
 Storicismo, 104, 105, 106, 109, 260.
 Tolomeo, 263.
 Tolstói, 168.
 Tommasi, 43.
 Twain, 178.
 Vaihinger, 216.
 Vangelo, 313, 323.
 Vauquelin de la Fresnaye, 162.
 Verga, 172, 362.
 Vico, 33, 49, 114, 153, 176, 204, 226, 260, 283, 296, 325, 349, 356, 362.
 Virgilio, 187.
 Voltaire, 320.
 Vossler, 178.
 Wagner, 174.
 Wells, 238.
 Whitney, 180.
 Wundt, 180.
 Yoga, 147.
 Zenone, 113.

Finito di stampare in Milano il 6 giugno 1946
nelle officine dell' I. E. I. su progetto grafico di
Giampiero Gianì

433656

BOSTON COLLEGE



3 9031 01512733 5

B
3614
.C74
F3

FANO.

Bapst Library
Boston College
Chestnut Hill, Mass. 02167



BOSTON COLLEGE LIBRARY
CHESTNUT HILL, MASS.